

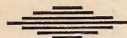
Preotul Dr. OLIMP N. CĂCIULĂ

*Dracou
n Petrescu
an*

HRISTOLOGIA SF. IOAN DAMASCHIN

DUPĂ •

TRATATUL DESPRE CELE DOUĂ VOINȚE ÎN HRISTOS



BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
1938

Preotul Dr. OLIMP N. CĂCIULA

HRISTOLOGIA SF. IOAN DAMASCHIN

DUPĂ

TRATATUL DESPRE CELE DOUĂ VOINȚE ÎN HRISTOS



**BUCUREȘTI
TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
1938**

P R E F A Ț A

Cu condamnarea monotelismului la sinodul VI ecumenic (681) discuțiunile hristologice care turbura-seră liniștea Bisericii timp de mai multe vecuri, iau sfârșit. Epoca controverselor doctrinale cu privire la Domnul Iisus Hristos, oficial se încheie. Nestorianismul, monofizismul și monotelismul, aceste trei mari pietre de poticnire ivite în drumul tradițional al Bisericii, sunt nimicite. Din lupta de idei care se dă cu ocazia lor, edificiul doctrinal al Bisericii apare și mai falnic și mai măreț. Biserica își lămurește învățătura în sensul că își înfățișează adevărurile de credință în formule pe cât de scurte pe atât de exacte și de categorice. Din tezaurul sacru al Scripturilor celor de Dumnezeu inspirate, ea își scoate — sub oblăduirea Duhului Sfânt — normele credinței celei drepte și nepătate pe care le opune cu curaj martiric raționamentelor minții omenești.

Intr'adevăr, ereziile care au dat prilej discuțiunilor hristologice au cu toate un caracter raționalist. Min-tea omenească simte în chip natural — după cum zice Aristotel — pofta de a cunoaște ¹⁾: este un fel de neastâmpăr care a dat foarte mult de lucru omeniirii, dar care i-a adus în același timp nespus de mari faloase. Numai că pofta aceasta de a cunoaște, atunci când escaladează limitele naturalului, căutând să înțeleagă supranaturalul prin natural, după regulile reci ale rațiunii, greșeste. Și aceasta este greșala co-

1) *Aristotelis, Metaphysica*, Editio stereotypa Lipsiae 1832, tom. II lib. I cap. I p. 1.

mană a tuturor ereziilor cu privire la Domnul Iisus Hristos. De aceea, tendinței de raționalizare a întrupării Fiului lui Dumnezeu, Biserica a ridicat stavila tainei iconomiei (τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον); în contra separării celor două naturi în Hristos, Biserica a opus dogma unirii ipostatice (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν); în contra contopirii celor două naturi în una sigură, Biserica a formulat dogma celor două naturi în Hristos, naturi unite în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit și nedespărțit (ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν . . . ἐν δύο φύσεσιν ἁσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον); în fine în contra celor cari susțineau o singură voință și o singură lucrare în Hristos, Biserica și-a definit credința, după care în Hristos sunt două voințe și două lucrări (δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα καὶ φυσικὰς ἐνεργείας).

În formulele de credință ale Bisericii, în dogmele ei, stă ceva mai presus de puterile de înțelegere ale rațiunii omenești. Ba, de multe ori ele cuprind adevărate antimonii logice¹. Dar după cum observă un gânditor contemporan «orice dogmă mai cuprinde prin înșiși termenii ce-i întrebuițează și o indicație precisă că logicul trebuie depășit și că antinomia e presupusă ca soluționată împotriva posibilităților noastre de înțelegere»². Depășirea aceasta a logicului transfigurează antinomia prin misterul pe care-l exprimă dogma. Ea ne face să atribuim dogmei un

1. Astfel **S. Bulgakov**, *Dogma Euharistică*, trad. rom. de **Pr. P. Angelescu**, București, 1936, p. 8, numește dogma transformării pâinii și vinului în adevăratul trup și sânge al Domnului *minune anti-nomică*.

2. **Lucian Blaga**, *Eonul dogmatic*, București 1931, p. 54; comp și **Léonce de Grandmaison S. J.**, *Le dogme chrétien*, Paris 1928 p. 291 sq.

*înțeles, deși înțelesul ne scapă în întregime*¹. Dogma este așa dar o taină: o taină adâncă a vieții spirituale a creștinului, o taină care nu poate fi străbătută de rațiune dar care poate fi cuprinsă de credință. Deaceea și îndatorirea cea mai de seamă a creștinului este să creadă dogma și să o mărturisească.

Să nu ne închipuim însă că încercarea de a cerceta dogma cu ajutorul rațiunii — pe cât omenește este cu putință — ar fi o impietate care s'ar aduce tainei cuprinse în ea. Dimpotrivă. Scopul Dogmaticii nu este oare lămurirea dogmelor cu ajutorul Scripturii, al Sfinților Părinți și al rațiunii? Dealtfel este de la sine înțeles că cu cât se va ocupa cineva mai mult cu cercetarea dogmelor Bisericii, cu atât va putea fi mai apt pentru înțelegerea tainelor lor. Sfinții Părinți cunoșteau adevărul acesta. Deaceea și cercetarea, adâncirea și meditarea dogmelor Bisericii, erau pentru ei un fel de hrană zilnică dătătoare de viață. Sf. Vasile cel Mare zice chiar: «vorbind despre sfintele dogme și ascultând mai des vorbindu-se de ele, dobândim o aptitudine statornică către teorii înalte»².

Acesta este motivul pentru care corifeii Bisericii nu s'au mărginit numai la scrieri polemice, în care combătând erezia, să pregătească elementele necesare pe care apoi Biserica să le cristalizeze în formule de credință, ci chiar după ce Biserica și-a formulat dogmele sale, s'au silit să le explice și să le facă pe cât mai inteligibile cu putință.

Din seria operelor de mare valoare pentru explicarea dogmelor Bisericii face parte și tratatul Sf.

4. Lucian Blaga, *Op. cit.*, p. 55.

5. Migne, P. G. vol. XXXII, *epist.* VIII, col. 248.

Ioan Damaschin «Despre cele două voințe în Hristos»¹⁾, în care este cuprinsă, ca în rezumat, toată învățătura hristologică a marelui bărbat răspândită de-a lungul întregii sale opere, oglindă vie a credinței Bisericii din prima jumătate a secolului VIII și care poate fi socotit, pe bună dreptate, un fel de «Summa christologiae», a literaturii patristice.

Dându-l în românește nu voim altceva decât să punem la îndemâna prea puținilor cititori de teologie înaltă — după sfatul Sf. Vasile cel Mare — această operă pe cât de însemnată pe atât de unică în felul ei.

Preotul Dr. Olimp N. Căciulă

1. Titlul întreg al Tratatului este: „Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν, καὶ λοιπῶν φυσικῶν ἰδιωμάτων ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο φύσεων, καὶ περὶ μιᾶς ὑποστάσεως“. Migne, P. G. vol. XCV, col. 127-185.

Hristologia Sf. Ioan Damaschin

Studiu filosofico-dogmatic.

Este cu neputință să înțelegem învățătura hristologică a sf. Ioan Damaschin, expusă în *Tratatul despre cele două voințe în Hristos*, fără să ne familiarizăm mai întâi cu terminologia filosofică întrebuințată de el în expunerea acestei învățături și mai ales fără să cunoaștem exact, care este sensul noțiunilor pe care termenii filosofici întrebuințați caută să le traducă în cuvinte ¹.

Terminologia întrebuințată de sf. Ioan Damaschin în expunerea învățăturii hristologice, face parte din același aparat filosofic de care se folosiseră și înaintașii lui și marii lui dascăli în cele ale ortodoxiei: *Leontiū din Bizanț* și *sf. Maxim Mărturisitorul* ². Putem spune chiar, mai exact, că în ceea ce privește *terminologia metafizică*, sf. Ioan Damaschin este tributar în primul rând lui *Leontiū din Bizanț*, acelui teolog luminat, care căutase cu o râvnă deosebită să înlăture prin speculațiuni filosofice contrazicerea aparentă dintre limbajul sinodului al IV ecumenic din Efes (431) și celui

1. Cf. **J. Tixeront**, *Histoire des Dogmes*, éd. VII, Paris 1928, vol. III p. 496.

2. Dacă amintim aici numai de *Leontiū din Bizanț* și de *sf. Maxim Mărturisitorul* este pentru faptul că aceștia au fost cei mai apropiați dascăli creștini cari au exercitat o influență covârșitoare asupra formării intelectuale a sf. Ioan Damaschin. Citatele cu care abundă operele sale însă, ne dau certitudinea că el a cunoscut și a folosit deopotrivă tot tezaurul Sfinților Părinți răsăriteni dinaintea sa, îndeosebi pe sf. Atanase, Marii Capadocieni și Anastase Sinaitul și că nu a fost cu totul necunosător nici cu privire la scrierile Sfinților Părinți apuseni, Vezi **F. Cayré, A. A.**, *Précis de Patrologie*, Paris 1930, p. 330.

al V ecumenic din Calcedon (451) ¹, pe când în ceea ce privește *teoria psihologică*, el este tributar mai ales sf. Maxim Mărturisitorul, a cărui învățătură fusese pe deplin consfințită în sinodul al VI ecumenic din Constantinopol (680—681) ².

Aparatul filosofic întrebuintat de sf. Ioan Damaschin ca și de dascălii lui, în lămurirea învățurii hristologice, deși luat din filosofia păgână a antichității, nu mai reprezenta însă o filosofie de școală păgână împrumutată *tale quale* de creștinism, căci nu mai era nici metafizică aristotelică ³

1. J. Tixeront, *op. cit.*, vol. III p. 152 sq.

2. Considerațiunea aceasta pe care o facem cu privire la izvoarele metafizicei și psihologiei damaschiniene nu trebuie să ne conducă la concluzia că sf. Ioan Damaschin a împrumutat dela Leonțiu din Bizanț terminologia sa metafizică și dela sf. Maxim Mărturisitorul teoria sa psihologică. Ar însemna să săvârșim astfel o întreită greșală de ignoranță : 1) față de opera lui Leonțiu din Bizanț ; 2) față de cea a sf. Maxim Mărturisitorul și 3) față de însăși opera sf. Ioan Damaschin. Adevărul este că nici lui Leonțiu din Bizanț nu-i lipsesc preocupările de psihologie (Vezi **Dr. P. Junglas**, *Leontius von Byzanz, in Forsch. zur christlichen Literatur- u. Dogmengeschichte, Paderborn*, 1908, pp. 44 ; 67) și nici sf. Maxim Mărturisitorul cele de metafizică (ca să dăm numai câteva exemple : **Migne**, *P. G. vol. XCI, col. 228-268 ; 544-572 ; 149-153 etc.*).

3. Categoriile lui Aristotel au alcătuit într'adevăr alături de *filosofia lui Platon și a stoicilor* studiul de predilecție al Sfinților Părinți. Cu timpul chiar, platonismul și stoicismul rămân în umbră, iar categoriile și metafizica aristotelică trec pe primul plan, întrucât Sfinții Părinți găsesc în ele puntea de reazim în vârtejul discuțiunilor trinitare și hristologice. Sf. Ioan Damaschin le dă o importanță deosebită în Πηγή γνώσεως **Migne**, *P. G. vol. XCIV, col. 529-676*. Chiar și după sf. Ioan Damaschin ele continuă să deștepte interesul teologilor : în Răsărit ele sunt studiate și de *Fotie* în Τὰ Ἀμφιλόχεια, **Migne**, *P. G. vol. CI col. 760-809.*, iar în Apus îndată după cunoașterea lui Aristotel, ele, dimpreună cu toată filosofia aristotelică, sunt așezate la temelie ontologiei și filosofiei scolastice.

și nici dialectică neoplatonică ¹. El reprezenta un sistem de filosofie neofită, de sine stătătoare, o filosofie de școală, dar de școală creștină, cultivată și prelucrată de sfinții părinți ², exclusiv în vederea lămuririi dogmei trinitare și a celei hristologice și care pătrunsese chiar oficial în Biserică, în formulele dogmatice ale sinoadelor ecumenice, care erau servite de această filosofie ca de o adevărată *ancilla theologiae*.

Terminologia filosofică a tratatului „Despre cele două voințe în Hristos“

O familiarizare cu terminologia filosofică a *Tra-
tatului despre cele două voințe în Hristos*, nu este cu puțință decât în urma unei îndeaproape cercetări a termenilor filosofici de aici, în comparație cu termenii filosofici similari din filosofia din afară; către acest scop ne vom îndrepta și noi acum.

1. Alături de *Categoriile* lui Aristotel, *Isagogul* și *Universalele* lui Porfiriu ca și *Eneadele* lui Plotin au fost cunoscute îndeajuns de către Sfinții Părinți și chiar de către sf. Ioan Damaschin. Vezi **J. Langen**, *Johannes von Damaskus*, Gotha, 1879 p. 47; Comp. și **Dr. Dionys Stiefenhofer**, *Des hl. Johannes v. Damaskus, Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens*, München-Kempton 1923, p. XV.

2. Atât sf. Ioan Damaschin cât și Leonțiu din Bizanț și sf. Maxim Mărturisitorul arată lucrul acesta în chip răspicat. Astfel sf. Ioan Damaschin căutând să definească natura zice: „φύσιν μὲν οὖν ἐστὶ κατὰ τοὺς ἁγίους εἰπεῖν Πατέρας“, **Migne**, *P. G. vol. XCV, col. 132, comp. și col. 100*. Leonțiu din Bizanț în expunerea definițiilor sale referitoare la hristologie zice: „πάντα ἐκ Πατέρων λαβὼν ἔχω“, vezi **J. Tixeront**, *op. cit.*, vol., III, p. 153, nota 1 comp. și **Dr. P. Junglas**, *op. cit.*, pp. 41-48; iar sf. Maxim Mărturisitorul în discuțiile referitoare la terminologia metafizică sau psihologică din hristologie apelează la învățătura Sfinților Părinți ca la cea mai înaltă și mai autoritară filosofie. **Migne**, *P. G. vol. XCI col. 88; 96; 105; 132 etc.*

1. Terminologia metafizică.

S'a susținut că sf. Ioan Damaschin nu ar fi decât un reprezentant al metafizicii aristotelice și că el ar fi făcut prima adaptare, cu adevărat serioasă, a acestei metafizice la dogmele revelate ¹. Afirmatia aceasta este însă cu totul exagerată ². Sf. Ioan Damaschin a cunoscut pe Aristotel atât direct, cât și prin mijlocirea neoplatonismului, a lui Porfiriu și Amoniu, dar ca și ceilalți părinți dinaintea lui s'a arătat plin de ură față de filosofia păgână ³ și

1. V. Ermoni, Saint Jean Damascène, (în colecția *Pensée Chrétienne*) Paris 1904, p. 27.

2. Vezi și M. Jugie, art. Jean Damascène (saint) în *Dictionnaire de Théologie catholique (Vacant et Mangenot)* vol. III, partea I. col. 748 : „L'auteur nous paraît exagérer fort l'aristotélisme de Jean Damascène”.

3. S'ar părea curios că sf. Ioan Damaschin pe deoparte detestă filosofia păgână, iar pe de alta se folosește de ea în expunerea învățăturilor sale. Enigma acestei inconsecvențe dispăre însă dacă citește cineva Prologul dela „Πηγὴ Γνώσεως”. Migne, P. G. vol. XCIV, col. 524-525. Intr'adevăr, aici sf. Ioan Damaschin zice : „Voiu înfățișa mai întâi aceea ce este mai bun în filosofia greacă (τὸν παρ' Ἑλλήσι σοφὸν τὰ κάλλιστα) știind că dacă și aici se găsește ceva bun apoi și acesta a fost dăruit oamenilor de sus, dela Dumnezeu, căci : „Toată darea cea bună și tot darul desăvârșit este de sus, coborând dela Părintele luminilor” (Iacob I, 17) ; dacă însă este și ceva protivnic adevărului, vreo născocire întunecată a rătăcirii diavolești, sau vreo ficțiune a minții stăpânite de geniul cel rău (τῆς ἀληθείας ἀντίπαλον, τῆς Σατανικῆς πλάνης εὐρεμα σκοτεινόν, καὶ διαβολὰς ἀνάπλασμα κακοδαίμονος) după cum a zis strălucitul în cele ale Teologiei Grigore, urmând pilda albinei, voiu culege cele ce sunt potrivite adevărului și voiu aduna mărturie dela vrășmași. Deasemenea voiu înlătura tot ceea ce-i rău și care ține de cunoștința falsă. Apoi voiu aduna laolaltă toate flecărerile acestor erezii nelegiuite, încât cunoscând minciuna, mai mult să urmăim adevărul. După care înfrumusețând și împodobind adevărul cel distrugător al rătăcirii și alungător al minciunii, cu cuvintele profeților celor de Dumnezeu

nu a întrebuințat dela Aristotel decât numai termenii aceia, care-i puteau fi de folos în explicarea dogmelor Bisericii și pe aceștia chiar, trecuți prin alambicul de cugetare al unui Vasile cel Mare, Grigore al Nazianzului și Leonțiu din Bizanț.

Termenii metafizici întrebuințați de sf. Ioan Damaschin în *Tratatul despre cele două voințe în Hristos* sunt următorii: 1) *natură*, 2) *ființă*, 3) *gen*, 4) *specie*, 5) *persoană* și 6) *ipostasă*.

În metafizica aristotelică *natură* (φύσις) înseamnă: a) producerea a tot ce iese la iveală (ἡ τῶν φυσόμενων γένεσις), b) materia din care iese la iveală un lucru oarecare și care conține acel lucru în ea (ἐξ οὗ φύεται πρῶτον τὸ φυσόμενον ἐνυπάρχοντος), c) primul început al mișcării unui lucru natural, care este în acel lucru și care aparține ființei lui (ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει), d) materia din care este, sau se produce ceva din lucrurile naturale (ἐξ οὗ πρῶτου ἢ ἔστιν, ἢ γίνεται τι τῶν φύσει ὄντων), bună oară: arama este natura statuii, lemnul natura lucrurilor făcute din lemn, piatra a celor făcute din piatră, etc., e) ființa lucrurilor naturale (ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία), 7) *specia*

inspirați, ale pescarilor celor de Dumnezeu învățați și ale păstorilor și ale dascălilor celor purtători de Dumnezeu, întocmai ca cu niște podoabe de aur, îl voiu înfățișa tuturor, cu Dumnezeu și harul său". Această atitudine creștinească a sf. Ioan Damaschin față de filosofia păgână, comparându-o cu atitudinea de mai târziu a scolastice, J. Langen, *op. cit.*, pp. 47-48 zice: Characteristisch für den Damascener ist, dass er noch ganz wie die früher Kirchenväter mit Hass gegen „die heidnischen Weisen“ erfüllt ist und von ihren „satanischen Irrlehren“ redet, während die spätern abendländischen Scholastiker, möglichst enge an Aristoteles sich anschliessend, beinahe völlig vergessen zu haben schienen, wess Geistes Kind diese ihre höchste philosophische „Autorität“ gewesen war“.

și ființa, întrucât specia este limita și scopul oricărei produceri (τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία. Τοῦτο δ'ἔστι τὸ τέλος τῆς γενέσεως). În chip metaforic, însă, orice ființă se numește natură (πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται), iar prima natură, numită mai ales astfel, este ființa lucrurilor care au în ele începutul mișcării lor (ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά) ¹.

Definind natura : „ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία (punct. e. comp. și punct. f.) și arătând că metaforic πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται, Aristotel identifică termenii *natură* și *ființă*. La baza acestei identificări stă faptul că atât termenul natură cât și termenul ființă exprimă același lucru nehotărit. Dealtfel ori de câte ori vrea să vorbească de natura lucrurilor Aristotel vorbește de ființa lor. Cu toate acestea în metafizica aristotelică termenul *ființă* (οὐσία) își are descrierea lui aparte. Astfel el înseamnă : a) corpurile simple (τὰ ἀπλὰ σώματα), b. o., pământul, apa și în genere toate corpurile care, din punct de vedere gramatical, nu sunt atribute ci au atribute (ὅτι οὐ καθ'ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα); b) principiul inerent și cauza existenței unui lucru care nu este atribut (ὅ ἂν ἢ αἷτιον τοῦ εἶναι ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις, ὅσα μὴ λέγεται καθ'ὑποκειμένου) b. o., sufletul este ființa animalului; c) părțile care există la un corp oarecare și care-l definesc, iar dacă sunt date la o parte distrug întregul (ὅσα μέρη ἐνυπάρχοντά ἐστιν ἐν τοῖς τοιούτοις, ὀρίζοντά τε καὶ τόδε τι σημεινοντα, ὧν ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὸ ὅλον) și d) specia și ființa inteligibilă, a cărei definiție este

1. Aristotelis, *Metaphysica*, lib. IV (V), cap. IV p. 90-91; comp. și Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ în Προλεγόμενα la trad. în greacă modernă a lui ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ, Περί Ψυχῆς, Ἀθῆναι, 1911, p. 9-10.

cuvântul (τὸ τί ἦν εἶναι, οὐ ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός). Sau, cu alte cuvinte, ființa are o dublă semnificație : 1. ultimul subiect, care nu este atributul cuiva (τὸ ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μῆκετι κατ' ἄλλου λέγεται) și 2. ființa hotărît și separat al fiecărui lucru, adică forma și specia fiecăruia (ὃ ἂν τόδε τι ὄν καὶ χωριστὸν ἢ τοιούτου δὲ ἢ ἐκάστου μορὴ καὶ τὸ εἶδος) ¹.

În cap. V, al categoriilor, Aristotel deosebește ființa în: *ființă primă* și *ființă secundă*. Ființa primă (πρώτη οὐσία) nu poate fi nici ἐν ὑποκειμένῳ și nici καθ' ὑποκείμενον, întrucât un subiect nu poate fi într'un subiect și nici atribuit al unui subiect. Ființa secundă (δευτέρα οὐσία) însă, cu toate că nu este nici ea ἐν ὑποκειμένῳ, întrucât omul b. o., nu este o parte sau o funcțiune a cutărui om particular, ea este totuși καθ' ὑποκειμένου adică atribut al unui subiect ² și anume atribut al unei ființe prime. Ființe secunde nu sunt decât *specia* și *genul*.

În metafizica aristotelică *specia* (τὸ εἶδος) nu

1. Aristotelis, *Metaphysica*, lib. IV (V). cap. VIII p. 98-99; comp. și Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ în Προλεγόμενα... etc., p. 7.

2. Vezi și O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, 1920, p. 103. Aristotel întrebuintă astfel pentru *individ* numele de *ființă primă* (πρώτη οὐσία), iar pentru ființa care venea la iveală prin individ, numele de *ființă secundă* (δευτέρα οὐσία). Faptul acesta a dat foarte ușor prilejul învâțărilor cari au încercat să înțeleagă adevărurile înalte ale creștinismului prin prisma metafizicii aristotelice, să confunde *individul* cu *ființa*, întrucât atât individul cât și ființa erau arătate de Aristotel cu același nume οὐσία (πρώτη, δευτέρα). Identificarea individului cu ființa ducea însă, în *materie trinitară*, la *triteism*, iar în *materie hristologică*, la *monofizism*. În Τόμος, ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου τοῦ ἀγιωτάτου ἐπισκόπου Δαμασκού, πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν τοῦ Δαράλας τὸν Ἰακωβίτην **Migne, P. G. vol. XCIV.** sf. Ioan Damaschin deslănțue o adevărată furtună împotriva tuturor acestor eretici. Astfel zice : „Ἐπειδὴ περὶ φύσεως ὁ σύμπας ἡμῖν λόγος κεκρότηται, τοῦτό φαμεν ὡς ἐπὶ μὲν τῆς ἀγίας καὶ ὑπερουσίῳ θεότητος,

este altceva decât τὸ τί ἦν εἶναι ¹ al unui lucru oarecare adică ființa inteligibilă a lui. Astfel noțiunea care definește un lucru oarecare, este noțiunea speciei acelui lucru. Specia este o universală (τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἵδους ὁ ὀρισμός) ². *Ea devine o ființă reală și sensibilă numai atunci când se unește cu materia*. B. o., când zicem om, noi arătăm specia; când zicem însă omul acesta (Petru, Pavel, Ioan) noi arătăm ființa reală și sensibilă, fiindcă τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος αἰεὶ ἐν σαρκί φαίνεται καὶ ὅστοις καὶ τοῖς τοιούτοις μέρεσιν ³. Orice

ἦτοι τῆς μοναρχικῆς καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, "Ἀρείος μὲν καὶ Εὐνόμιος καὶ ἡ τούτων πολύθεος, καὶ οὐδεν ἦτον ἄθεος συμμορία, τρεῖς οὐσίας ἀναφανδὸν ἐφληγάφησαν, ταῖς ὑποστάσεσι τὴν φύσιν συνδιατέμνοντες, κακῶς εἰδότες, καὶ τῇ ὑποστάσει ταυτὸν τὴν φύσιν νοήσαντες. Σαβέλλιος (și mai departe textul din codicele Vatican fiind defectuos urmează după o traducere din arabă) vero Africanum hypostasim unam stulte asseruisse, contractamque conjunctione pessima Trinitatem confudisse, ad tuendam substantiae unitatem in hypostasi unica. Quod vero ad dispensationem salutarem (seu incarnationem) spectat Salvatoris, qui in Trinitate Verbum Dei est, Filius unicus Patris, pessimus perditissimusque Nestorius, anthropolatra, Diodorusque, et Theodorus episcopus Mopsuestiae rebelles quoque fuerunt, confitendo duas naturas, dividendoque hypostasim, ita ut ex eorum opinione duae personae essent secundum numerum naturarum. Diviserunt igitur Dominum unum Jesum Christum, duosque constituerunt, ac hypostases duas; eo quod existimarent hypostasim et naturam unum quodam esse. At Dioscorus et Severus, et sectatorum utriusque turba multiples, unam quoque et ipsi hypostasim asseruerunt, unam simul esse naturam definientes, quia nesciebant quid dicerent, nec intelligebant quae affirmarent. Morbus vero, seu error, mentis eorum in eo fuit, quod naturam et hypostasim unum et idem esse existimabant. Sed nec illic substituerunt. Dixerunt enim in Trinitate sancta tres esse naturas substantiasque particulares, et scientiam notionemve unam communem". *col. 1437—1438.*

1. II. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ in Προλεγόμενα... etc., p. 9.

2. *Aristotelis, Metaphysica*, lib. VI(VII), cap. XI, p. 149.

3. *Ibidem.*

lucru se compune astfel din *materie* și *specie*: materia este subiectul, iar specia definește materia și-i dă o existență hotărâtă¹. Dar nu numai atât; materia este ἐν δυνάμει ceea ce specia este ἐν ἔργῳ. Materia este prima stare nedesăvârșită a unui lucru oarecare, iar specia este punerea în lucrare a puterilor acelui lucru, cu alte cuvinte realizarea scopului și sfârșitului lui. „Trecerea treptată dela starea nedesăvârșită la cea desăvârșită se face prin mișcare, care este prin urmare o lucrare nedesăvârșită, b. o., zidirea unie case; ea are ca scop să realizeze specia, adică casa. Specia realizată și ἐν ἐνεργείᾳ este realitatea, casa aceasta, calul acesta, care are în ea sfârșitul ei; ea este ο ἐντελέχεια“². Prin urmare, după cum observă un bun cunoscător al lui Aristotel „în mișcare, specia este aceea ce devine materia. În ceea ce privește analiza statică, ea este lucrul determinat, iar în lucrurile abstracte, ea este deosebirea. În ceea ce privește devenirea, specia este actul. În ceea ce privește cunoștința, ea este cunoștibilul în sine. În ceea ce privește ființa ea este tot ceea ce poate fi mai real“³.

A doua ființă secundă, *genul*, este după Aristotel: 1) producerea continuă a celor ce au aceeași specie (ἡ γένεσις συνεχῆς τῶν τὸ εἶδος ἔχόντων τὸ αὐτὸ)⁴. Astfel când se zice genul (neamul) oamenilor se înțelege producerea continuă a lor. 2) Gen se numește și prima cauză eficientă a existenței indivizilor (ἀφ' οὗ ἂν ὅσι πρῶτον κινήσαντος εἰς τὸ

1. II. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, in Προλεγόμενα... etc., p. 6.

2. Ibidem p. 7.

3. O. Hamelin, op. cit., p. 268.

4. Aristotelis, *Metaphysica*, lib. IV(V) cap. XXVIII, p. 117 comp. și II. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ in Προλεγόμενα... etc., p. 5.

εἶναι)¹. B. o., neamul ionienilor se numește astfel pentrucă aceștia își au obârșia cu toții în Ion, strămoșul lor; Pyrreii se numesc astfel pentrucă se trag din Pyrre strămoașa lor. Lucrurile însă se numesc după materie, ca unele care își au obârșia în materie. 3) Tot gen se mai numesc și noțiunile generale și universale. B. o., planul formelor geometrice este genul planurilor luate în parte și individual. În fine 4) gen este specia și forma: calitățile acestora constituiesc deosebiriile dintre ele (τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ὃ λέγεται ἐν τῇ τί ἐστι τοῦτο γένος, οὗ διαφοραὶ λέγονται αἱ ποιότητες)². Genul este aceea ce face ca două lucruri felurite, deosebite prin diferențe specifice, să fie din punct de vedere ființial identice, căci atunci când două lucruri felurite prin elementele lor specifice, din punct de vedere ființial sunt identice se zice că ele sunt de acelaș gen (neam). În metafizica aristotelică *genul este temelia conceptului*.

Dintre termenii metafizici întrebuințați de sf. Ioan Damaschin în *Tratatul despre cele două voînțe în Hristos*, ultimii doi termeni: *persoană* (πρόσωπον) și *ipostasă* (ὑπόστασις), sunt cu totul necunoscuți în metafizica aristotelică. Aristotel cunoaște, ce e drept, termenul πρόσωπον, dar nu ca un termen metafizic, ci ca și contemporanii săi de altfel, numai în sensul de figură artificială întrebuințată de actori în teatru (mască)³. Tot asemenea el cunoaște termenul ὑπόστασις în sensul de

1. **Aristotelis**, *Metaphysica*, lib. IV(V) cap. XVIII, p. 117.

2. Ibidem.

3. **Aristotelis**, *Politica* (ed. Acad. reg. din Prusia 1831-70) V, 2 și 4. Cf. *Dict. Grec-Français* (Bailly) ed. XI, Paris, 1928, p. 1683)

realitate care se opune *inchipuirii*¹, iar nicidecum în sensul în care se găsește la sf. Ioan Damaschin.

După ce am văzut care este sensul termenilor : *natură, ființă, gen, specie, persoană și ipostasă* la Aristotel, să trecem acum și să vedem cum se oglindesc termenii aceștia în gândirea sf. Ioan Damaschin.

Dela început trebuie să recunoaștem că deși inspirată din metafizica aristotelică, logica sf. Ioan Damaschin, stă cu totul pe un alt plan. Intr'adevăr, pe când Aristotel își verifică terminologia și conceptele numai cu realitatea immanentă, sf. Ioan Damaschin recurge ca la un for ultim de verificare la realitatea revelată. Cu aceasta el se înscrie pe linia marilor gânditori creștini : sf. Vasile cel Mare, sf. Grigorie al Nazianzului și Leonțiu din Bizanț, deaceia și gândirea lui nu mai este metafizică aristotelică păgână, ci logică, sau mai bine zis filosofie creștină.

În gândirea sf. Ioan Damaschin *natura* este aceea ce este *comun și nehotărît* (τὸ κοινὸν καὶ ἀόριστον) ; ea este *specia cea mai specifică* (τὸ εἰδικώτατον εἶδος)². B. o., când zicem om, noi arătăm o natură. Ea este : „principiul mișcării și al repaosului fiecărui

1. Aristotelis, *De Mundo*, (ed. Acad. reg. din Prusia 1831-70. IV, 21 cf. Dict. Grec-Français (Bailey) ed. XI Paris, 1928 p. 2033. Comp. și O. Hamelin, *op. cit.*, p. 402.

2. Migne, P. G. vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 4, col. 132 : „Φύσιν μὲν οὖν ἔστι κατὰ τοὺς ἁγίους εἰπεῖν Πατέρας τὸ κοινὸν καὶ ἀόριστον· ἦτοι τὸ εἰδικώτατον εἶδος“. Comp. și Migne, P. G. vol. XCIV, Πηγὴ Γνώσεως col. 592 : „Ταύτην (τὴν οὐσίαν) ἐκάλεσαν φύσιν ἥγουν τὰ εἰδικώτατα εἶδη“. Vezi și Leonțiu din Bizanț, Migne P. G. vol. LXXXVI col. 1280 ; 1924.

lucru. Astfel pământul se mișcă pentru a face să crească plantele, dar stă în repaos în ceea ce privește mutarea dintr'un loc într'altul, întrucât el nu se mișcă dintr'un loc într'altul. Ca atare, principiul și cauza mișcării și a repaosului datorită cărora pământul are dela natură puterea aceasta de a se mișca, sau a sta în repaos, în chip ființial, adică natural și nu accidental, se numește natură, din cauză că pământul este și există astfel dela natură. Natura nu este nimic altceva decât ființa căci pământul are o astfel de putere, adică mișcarea și repaosul, dela ființă¹. Deasemenea, sf. Ioan Damaschin numește natură: „legea și puterea dată dela început de Creatorul fiecărei specii, după care aceasta se mișcă sau rămâne în repaos”², sau „puterea dată fiecărei specii din porunca dumnezească, prin care aceasta poate să săvârșească o acțiune sau să sufere ceva”³. Natura lucrează „organizând și conformând”⁴.

Orice natură ca să existe are nevoie de anumite proprietăți care să fie proprii ei și care să o constituie și în același timp să o deosebească de alte naturi. Totalitatea acestor proprietăți nu se mai poate observa și la o altă specie. Proprietatea naturală este așa dar aceea ce constituie natura

1. Migne, P. G. vol. XCIV, Πηγή Γνώσεως, 40, col. 605-608.

2. „Φύσιν δὲ λέγω τὸν ἐξ ἀρχῆς παρὰ τοῦ δημιουργοῦ δοθέντα ἐκάστῳ εἶδει νόμον καὶ δύνανιν, καθ' ὃν κινεῖται ἢ ἡρεμεῖ”. Migne P. G. vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 18, col. 145. Comp. și 18 (19), col. 148.

3. Φύσιν γὰρ ἐστὶ δύναντις, ἐκ θεοῦ προστάγματος δοθεῖσα ἐκάστῳ εἶδει, καθ' ὃν ἐνεργεῖν καὶ πάσχειν πέφυκε” Migne P. G. vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 6, col. 136.

4. ibidem 18, col. 145: „Ἡ μὲν γὰρ φύσις ἐνεργεῖ, διοργανοῦσα καὶ διαπλάττουσα”.

și fără de care natura a cărei proprietate este nu poate fi constituită ¹. Proprietățile naturale nu sunt numai părți constitutive ale naturii ci și părți deosebitoare, întrucât ele deosebesc o specie de o altă specie și o natură de o altă natură. Ele sunt deasemeni părțile constante care se observă în fiecare ipostasă de aceeași specie ². Deaceea o natură nu se poate compara decât tot cu o natură și tot de o natură se zice că se și deosebește. Ceea ce formează baza comparației sunt deosebirea și asemănările ființiale și naturale, adică proprietățile lor. La rândul său natura este baza comună a ipostaselor de aceeași specie. Sf. Ioan Damaschin ne vorbește deasemenea de *naturi compuse* ³. Natura compusă din două sau mai multe naturi deosebite nu este de aceeași ființă cu nici una din ele ⁴. Când două sau mai multe naturi se amestecă la un loc, ia naștere o natură deosebită de ele, care nu este de aceeași ființă cu nici una dintre cele amestecate, dar care are câte ceva din fiecare. Totuși, naturile desăvârșite când se unesc la un

1. **Migne**, *P. G.*, vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 5, col. 133: „Φυσικὸν μὲν οὖν ἰδιωματὶ ἐστὶ, τὸ τὴν φύσιν συνιστῶν, οὐ χωρὶς οὐ δύναται συστήναι ἢ φύσις, ἥς ὑπάρχει ἰδιωμα οἶον τὸ ζωτικόν, τὸ λογικόν, τὸ θελητικόν, τὸ αἰσθητικόν, τὸ βαδιστικόν τὸ ἀναπνευστικόν ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ τὰ τοιαῦτα”.

2. Ibidem 1, col. 128-129: „Ἀμήχανον γὰρ φύσιν συστήναι ἐκτὸς τῶν, κατ’αὐτὴν φυσικῶν ἰδιωματῶν, συνιστῶντων τε αὐτὴν, καὶ ἀποδιαιρού- ντων ἐκ τῶν λοιπῶν φύσεων· ὧν τὸ ἄθροισμα ἐν ἐτέρῳ οὐ θεωρηθήσεται εἶδει” comp. și 7, col. 136.

3. Un întreg tratat lămurește chestiunea aceasta împotriva acefa- ilor: „Περὶ συνθέτου φύσεως κατὰ ἀκεφάλων” **Migne P. G.** vol. XCV. col. 111-126. Vezi și tratatul: Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... passim.

4. „Εἰ ἐκ διαφόρων φύσεων συντεθεμένη ἡ φύσις, οὐδεμιᾶ αὐτῶν ἐστὶν ὁμοούσιος” **Migne P. G.** vol. XCV: Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 8, col. 137.

loc cu alte naturi, nu pierde nimic din starea lor ființială. Ipostasa care rezultă din unirea laolaltă a două naturi deosebite păstrează în chip necesar proprietățile naturale ale ambelor naturi ¹. În cazul acesta proprietățile naturilor sunt duble și deosebite, în timp ce proprietățile ipostaselor sunt simple. Aici sf. Ioan Damaschin se găsește cu totul pe urmele lui Leonțiu din Bizanț ².

Am văzut că „natura“ după sf. Ioan Damaschin „nu este nimic altceva decât ființa“ (Αὐτὴ δὲ οὐδὲν ἑτερόν ἐστιν εἰ μὴ οὐσία) ³. Dar sf. Ioan Damaschin descrie și mai amănunțit conceptul de *ființă* astfel: „Ființa este un lucru care există dela sine și care nu are nevoie de altceva pentru ca să fie constituită. Și iarăși: ființă este tot ceea ce are o existență dela sine și care nu își are existența în altceva. B. o., ceea ce este nu din cauza altcuiva (τὸ μὴ δι' ἄλλο ὄν) și care nici nu-și are existența în altceva (μηδὲ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπαρξίν), neavând nevoie de altceva pentruca să fie constituită, ci care este în sine (ἐν αὐτῷ ὄν) și în care își are existența și accidentul. Căci coloarea există din cauza trupului, pentruca să-l coloreze, iar nu trupul din cauza coloarei. Și coloarea există în trup, iar nu trupul în coloare. Din cauza aceasta se și zice coloarea trupului, iar nu trupul coloarei. Astfel dacă de multe ori coloarea se schimbă și se transformă, ființa, adică trupul nu se schimbă, ci rămâne ace-

1. „Πᾶσαι ὑπόστασις σύνθετος ἐκ διαφόρων φύσεων συντεθειμένη, τὰ φυσικά ἰδιώματα τῶν τοιούτων φύσεων κατ'ἀνάγκην ἔχει καὶ σύγχυσις θεωρεῖται ἐν τῇ ἐνώσει“. **Migne P. G. vol. XCV, Perì τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 1. col. 129

2. **Migne, P. G. vol. LXXXVI col. 1905.**

3. **Migne P. G. vol. XCIV, Πηγὴ Γνώσεως 40, col. 608.**

lași. Se zice ființă (οὐσία) dela aceea că are proprietatea de a fi. Se zice accident dela aceea că este ceva care se întâmplă și că uneori este, iar alteori nu; sau pentrucă se întâmplă în același lucru și că același lucru este și nu este accident, ci contrariul lui¹. Cu toate că ființa este însă *πρᾶγμα αὐθόπαρκτον* și care nu are nevoie de altceva pentruca să fie constituită, totuși ea nu există în sine ci poate fi considerată numai în ipostase (ἡ οὐσία δὲ, καθ'ἑαυτὴν οὐχ ὑφίσταται, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρεῖται)². S'ar părea că sf. Ioan Damaschin se contrazice. Ceea ce apare ca o contradicție însă nu este decât o subtilitate de gândire. Intr'adevăr *a exista dela sine* (αὐθόπαρκτον εἶναι) nu este același lucru cu *a exista în sine* (καθ'ἑαυτὸν ὑφίστασθαι).

Ființa există dela sine dar numai în ipostasă (ἐνυπόστατον), căci numai aici ia notele individuale τὰ συνηβεβηκότα, care apar ca medii între ἀπλὴ οὐσία și ἀπλὴ ὑπόστασις³. Deci, fiecare ipostasă

1. Migne P. G. vol. XCIV, Πηγὴ Γνώσεως, 40, col. 605.

2. Migne P. G. vol. XCIV, "Ἐκθεσις ἀκριβοῦς τῆς Ὁρθοδόξου Πιστεως, III, 6, col. 1004. Și aici sf. Ioan Damaschin se găsește pe urmele lui *Leontiu din Bizanț*. Comp. Migne P. G. vol. LXXXVI, col. 1277; 1911.

3. Vezi și M. Jugie *op. cit.*, col. 711. Sf. Ioan Damaschin deosebește răspicat οὐσία de ὑπόστασις cu toate că după cum observă J. Langen, *op. cit.*, p. 50, el era încă stăpânit de identificarea anterioară a acestor doi termeni: „dass er dieselbe bei der Begriffsbestimmung der Adjectiva αὐθόπαρκτον, ἐνυπόστατον und ἀνυπόστατον wieder sich einschleichen lässt“. In Τόμος ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου... Migne P. G. vol. XCIV col. 1440-1441 sf. Ioan Damaschin însă se explică. Astfel termenul οὐσία înseamnă ființă; dar ființa poate fi considerată numai în ipostasă. Ea este de aceea ἐνυπόστατον. Termenul acesta nu înseamnă ipostasă, ci ceea ce se poate considera în ipostasă (Ἐνυπόστατον δὲ, οὐχ ἡ ὑπόστασις, τὸ ἐν ὑπόστασει δὲ καθορώμενον). Tot asemenea nici οὐσία nu este același lucru cu ἐνοσίον,

este alcătuită din ființă și accidente ¹. Ființa este așadar un atribuit al ipostasei fiindcă ea este desăvârșită în fiecare dintre ipostasele de aceeași specie. Ca și specia de altfel, ea este ceva comun (κοινὸν τοῖνυν ἡ οὐσία, ὡς εἶδος) ². Tot ceea ce ține de ființa unui lucru oarecare este socotit *element ființial* ³. Elementele ființiale produc asemănările și

ci ἐνούσιον este aceea ce se poate considera în ființă (Ἐνούσιον μὲν γάρ ἐστι τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ θεωρούμενον, τούτεστι τὸ τῶν συμβεβηκότων ἄθροισμα, ὃ δηλοῖ τὴν ὑπόστασιν, οὐκ αὐτὴν τὴν οὐσίαν). Astfel Dumnezeuirea este o ființă care există dela sine (αὐθόπαρκτον) dar care nu poate fi considerată decât în cele trei ipostase: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Deci ființa Dumnezeuirii este ἐνυπόστατον. Pe de altă parte fiecare dintre cele trei ipostase ale Dumnezeuirii este ἐνούσιος, adică în ființa Dumnezeuirii (ἐν τῇ οὐσίᾳ γὰρ αὐτὰι τελοῦσι τῆς ἀγίας θεότητος). Deci nu fiecare ipostasă a Dumnezeuirii își are natura sau ființa sa particulară (μερικὴ φύσις, substantia seu natura particularis) așa cum susțineau ereticii conduși de filosofia aristotelică, ci este o singură ființă a Dumnezeuirii, iar cele trei ipostase sunt ἐνούσιοι acestei ființe. Tot astfel și în ceea ce privește taina iconomiei Domnului: „ἐνούσιον μὲν φαιμεν τὴν ὑπόστασιν, ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τελοῦσαν, ἐξ ὧν καὶ συντίθεται, ἐνυπόστατον δὲ ἐκάστην τῶν οὐσιῶν αὐτοῦ ἔχουσι γὰρ κοινὴν τὴν μίαν αὐτοῦ ὑπόστασιν, ἣ μὲν θεότης αὐτοῦ, αἰθίως, καθὼ καὶ τὴν τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Πνεύματος· ἣ δὲ ἐμψυχὸς καὶ λογικὴ αὐτοῦ σάρξ, ταυτὸν δὴ εἰπεῖν, ἣ ἀνθρωπότης αὐτοῦ προσφάτως ἐν αὐτῇ ὑποστάσῃ, καὶ αὐτὴν κληρωσμένη ὑπόστασιν" *col. 1441-1444*.

1. „ὑπόστασις δὲ (ἐστὶ) τὸ μερικὸν καὶ κλθ' ἑαυτὸ ὑφεστὸς, οὐσία τις μετὰ συμβεβηκότων" **Migne. P. G. vol. XCV.** Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων ...4, *col. 132-133 comp. și 7, col. 136*.

2. **Migne P. G. vol. XCIV** "Ἐκθεσις ἀκριβὲς τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως, *III, col. 1001*. Sau „πᾶσα οὐσία κοινὴ ἐστὶ τῶν ἐπ' αὐτῆς περιεχομένων ὑποστάσεων καὶ οὐκ ἔστιν εὐρεῖν μερικὴν καὶ ἰδιαζουσαν φύσιν, ἥτοι οὐσίαν, ἐπεὶ ἀνάγκη τὰς αὐτάς ὑποστάσεις καὶ ὁμοουσίους καὶ ἑτεροουσίους λέγειν", *III, col. 1008*. Această οὐσία echivalează cu πρώτη οὐσία a lui Aristotel, pe când „τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοουσάτως ὑφιστάμενον (ἣ ὑπόστασις) Πηγὴ Γνώσεως, *col. 816* echivalează cu δευτέρα οὐσία, a lui Aristotel. *Comp. și M. Jugie, op. cit., col. 710*.

3. **Migne P. G. vol. XCV**, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 7, *col. 136*.

deosebiriile dintre specii. Ele sunt în același timp *elemente naturale* (οὐσιώδη καὶ φυσικά). Ceeace nu țin de ființa unui lucru, ci este adăugat ca ceva pe deasupra, este un *element adăugat* (ἐπιουσιώδες), o *proprietate ipostatică, caracteristică* și cu alte cuvinte un *accident*¹.

În ceea ce privește *genul* și *specia* cum și raportul care există între ele, sf. Ioan Damaschin zice: „genul cel mai generic este genul prim, care fiind gen nu mai este specie din cauză că nu mai are deasupra lui un alt gen. Iar specia cea mai specifică este specia cea din urmă și cea mai subordonată, care fiind specie nu mai este gen din cauză că nu mai are alte specii care să se subdividă din ea. Între genul cel mai generic și specia cea mai specifică sunt multe genuri și specii: genuri ale celor ce sunt dedesub și specii ale celor care sunt deasupra. Acestea se zice că sunt subalterne. B. o., genul cel mai generic este ființa, pentru că ea nu mai are deasupra ei nici un alt gen. Din cauza aceasta ea nici nu este specie. Ființa se împarte în trup și netrupesc. Trupul se împarte în însuflețit și neînsuflețit. Însuflețitul se împarte în simțitor și nesimțitor. Simțitorul se împarte în rațional și nerățional. Raționalul se împarte în muritor și nemuritor. Netrupescul este rațional și nemuritor.

1. **Migne P. G. vol. XVC.**, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων 1, col. 129. „Ἀδύνατον δὲ αὖ πάλιν, τὴν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν μὴ κεχρῆσθαι τοῖς χαρακτηριστικοῖς καὶ συστατικοῖς αὐτῆς, καὶ ἀφοριστικοῖς ἐκ τῶν λοιπῶν ὁμοειδῶν ὑποστάσεων τοῖς ὑποστατικοῖς, ψημί, ἰδιώμασι, Συμβεβηκότα δὲ ταῦτα καὶ ἐπουσιώδη καλεῖν ἕθας τοῖς περὶ ταῦτα θεινοῖς. ὧν τὸ ἄθροισμα ἐφ' ἑτέρας ὑποστάσεως θεωρηθῆναι ἀμήχανον“ Comp. și

Migne P. G. vol. XCIV, Πηγὴ Γνώσεως 13, col. 576 și **Migne P. G. vol. XCV**, Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, 4, col. 101-104.

Când zic netrupesc înțeleg aici ființa. B. o., sufletul, îngerul, demonul. Fiecare dintre acestea este specia cea mai specifică. Animalul este un trup însuflețit, simțitor. Omul este un animal rațional muritor : omul este specia cea mai specifică. Câinele este un animal nerațional care latră ; el este specia cea mai specifică. Planta este un trup însuflețit nesimțitor, pământul este un trup cu totul neînsuflețit ; tot astfel aerul, apa, focul, fiecare dintre acestea este specia cea mai specifică. Și, ca să spunem mai lămurit, ființa care cuprinde, în chip mai presus de ființă, Dumnezeuia cea necreată și în chip de cunoaștere și de cuprindere toată creatura, este genul cel mai generic. Aceasta este sau netrupească, înțelegătoare și nemuritoare, cum este Dumnezeu, îngerul, sufletul, demonul ; sau trup neînsuflețit cum este focul, aerul, apa, pământul ; sau trup vegetal cum este vița de vie, finicul, măslinul și altele de felul acesta, sau trup însuflețit, simțitor adică animal, cum este calul, câinele, elefantul și altele de felul acesta ; sau ceva compus din trup și suflet netrupesc, cum este omul. Ființa acestora ca una care este cea dintâi și cea mai generală, ca una care cuprinde totul, este genul cel mai generic. Netrupeșcul, trupul neînsuflețit, trupul vegetal, trupul însuflețit și simțitor, adică animalul sunt specii ale genului cel mai generic. Ele se numesc genuri și specii subalterne. Căci ele sunt specii ale ființei ca unele care se împart din ea. Fiecare dintre ele se împarte în alte specii și este cuprinzătoare a acestora și mai generală ca ele. Căci ființa netrupească cuprinde pe Dumnezeu, pe înger, sufletul și pe demoni ; iar trupul neînsuflețit

cuprinde pământul, apa, aerul, focul. În fine trupul vegetal cuprinde vița de vie, măslinul, finicul și altele de felul acesta, iar cel însuflețit și simțitor, adică animalul: calul, boul, câinele și altele de felul acesta și încă și pe omul compus din sufletul netrupesc și din trup¹“.

Referindu-se la Părinții dinaintea sa, sf. Ioan Damaschin arată că aceștia pun deasupra speciei celei mai specifice numele ființei, al naturii și al formei. Astfel „indivizii cuprinși în specia cea mai specifică sunt de aceeași natură, de aceeași ființă, de același gen și de aceeași formă. În ceea ce privește speciile cele mai specifice, Părinții arată că acestea sunt de ființă deosebită, de natură deosebită, de specie deosebită, de gen deosebit și de formă deosebită. De altfel este cu neputință ca o specie, în comparație cu o altă specie, să nu fie de o altă ființă, de o altă natură și de o altă formă². Din cauza aceasta sf. Ioan Damaschin urmând exemplul Sfinților Părinți identifică ființa cu natura și cu forma (specia)³.

Rămâne acum să vedem care este sensul pe care îl dă sf. Ioan Damaschin termenilor *persoană* și *ipostasă*. După cum urmând exemplul Sfinților Părinți, sf. Ioan Damaschin indentifică termenii ființă, natură și formă (specie), tot asemenea el indentifică și termenii *persoană*, *ipostasă* și *individ*.⁴ Teologia creștină, dinainte de Nestorie, sco-

1. Migne P. G. vol. XCV, Εισαγωγή δογμάτων στοιχειώδης, 7, col. 105-108. Comp. și Migne P. G. vol. XCIV, Πηγὴ Γνώσεως, 20, col. 585.

2. Migne P. G. vol. XCIV, Πηγὴ Γνώσεως, 41, col. 609.

3. Migne P. G. vol. XCV, Εισαγωγή δογμάτων στοιχειώδης, 1, col. 100.

4. „Οὐσία καὶ φύσις καὶ μορφή, κατὰ τοὺς ἁγίους Πατέρας, ταυτὸν ἐστὶ. Καὶ πάλιν ὑπόστασις καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον ταυτὸν ἐστὶ“. Migne P. G. vol. XCV, Εισαγωγή δογμάτων στοιχειώδης, 1, col. 100.

sese definitiv termenul persoană (πρόσωπον) din arena teatrului antic, făcându-i loc de cinste în incinta Bisericii creștine. Cum însă termenul πρόσωπον prilejuește în secolul V noi discuțiuni, prin aceea că Nestorie dimpreună cu partizanii lui căutau să-l interpreteze nu ca *persoană reală*, cu o *personalitate distinctă*, ci ca exterior al unei persoane,¹ Biserica creștină neexcluzându-l din tezaurul său dogmatic, îl lasă totuși pe un plan secundar și scoate pe primul plan termenul *ipostasă*, care își găsisese o consfințire oficială în dogma trinitară, încă de pe vremea sf. Vasile cel Mare și care în discuțiunile hristologice din secolul V, își găsește consfințirea oficială și în dogma hristologică, prin hotărârile sinodului IV din Calcedon (451)².

La sf. Ioan Damaschin persoană este : „ceva care prin lucrări proprii și prin proprietățile sale ne dă o înfățișare lămurită și distinctă în raport cu cele ce sunt de aceeași natură“³. Ca atare persoana este ceva distinct și de sine stătător. Dar ceva distinct și de sine stătător este după sf. Ioan Damaschin și ipostasa. De aci intentificarea lor. Sf. Ioan Damaschin descrie cât se poate de amănunțit conceptul de ipostasă⁴. Ideile sale urmăresc și

1. Cf. J. Tixeront, *op. cit.*, III, p. 28. Comp. și Pr. Dr. Olimp N. Căciulă, *Anatematisme la sf. Chiril al Alexandriei*, București 1937, p. 6.

2. Vezi „Synodi oecumenicae V, canones XIV de tribus capitulis“, la H. Denziger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum...* Wirceburgi 1865, can. 1 p. 58, can. 4 p. 60; 61, can. 5 p. 61.

3. „Πρόσωπόν ἐστίν, ὅπερ διὰ τῶν οικείων ἐνεργημάτων τε καὶ ἰδιωμάτων ἀριθμητὸν, καὶ περιωρισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν“. Migne P. G. vol. XCIV, Πηγὴ Γνώσεως, 43, col. 613.

4. Migne, P. G. vol. XCIV, Πηγὴ Γνώσεως, 42 col. 612, comp. și 29, col. 589.

aci pas cu pas pe Leonțiu din Bizanț. Astfel dacă natura este aceea ce este comun și nehotărit, ipostasa este „aceia ce este luat în parte și care își are o existență de sine stătătoare, o ființă cu accidente, care își are dela soartă existența de sine stătătoare, atât în acțiune cât și în fapt, deosebit și separat de toate celelalte ipostase ; ceea ce arată comuniune cu indivizii de aceeași specie din cauza naturii și care se deosebește de aceea ce este de aceeași natură, ca și de individul de aceeași specie numai prin anumite accidente și proprietăți caracteristice“¹. Ce sunt aceste accidente și proprietăți ipostatice ne spune lămurit Sf. Ioan Damaschin: „orice lucru datorită căruia o ipostasă se deosebește de o altă ipostasă de aceeași specie și de aceeași ființă, se zice deosebire accesorie, calitate, proprietate ipostatică, proprietate caracteristică, adică accident. B. o., un om se deosebește de un alt om, prin aceea că unul este înalt altul este scund, unul este alb altul este negru, unul este sănătos altul este bolnav, unul este tată, altul este fiu. Acestea și altele de felul acesta sunt deosebiri accesorii, calități, proprietăți ipostatice și caracteristice, sau accidente. Astfel, ca să spunem pe scurt, tot ceea ce se observă deopotrivă în toate ipostasele de aceeași specie și fără de care este cu neputință să existe ființa și specia se zice că sunt deosebiri ființiale,

1. **Migne, P. G. vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 4, col. 132-133. Comp. și **Migne, P. G. vol. XCIV, Τόμος ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου...** col. 1439 și **Leonțiu din Bizanț, Migne, P. G. vol. LXXXIV, „[Ἡ ὑπόστασις] τὸ ἴδιον χωρίζεται ἀπὸ τοῦ κοινοῦ τοῖς ἀφοριστικοῖς σημείοις“**, col. 1928, vezi și col. 1277 și 1280. Cf. **J. Junglas, op. cit.**, p. 87.

iar cele ce sunt numai într'unele din ipostasele de aceeași specie, iar în altele nu, sunt accidente și accesorii" ¹. Proprietățile ipostatice deosebesc astfel o ipostasă de altă ipostasă, deaceia și deosebirea aceasta este o deosebire ipostatică. Astfel „vederea și a vedea sunt ceva natural; vederea deosebită însă, adică vederea cea bună sau vederea cea rea sunt ipostatice. Dorința mâncării și mâncarea sunt ceva natural; dorința deosebitelor mâncări însă, ca și dorința deosebită, cu alte cuvinte dorința mai mare sau mai mică, sunt ceva ipostatic. Voința și a voi este ceva natural; voința deosebită însă, ca și a voi în chip deosebit, este ceva ipostatic. Toate câte le au numai unele dintre ipostasele de aceeași specie, iar altele nu le au sunt proprietăți ipostatice" ².

Ipostasa poate să fie simplă sau compusă din mai multe naturi ³. În ipostasele compuse se găsesc atât caracteristicile unei naturi cât și ale celorlalte.

Când vorbește de ipostasă, sf. Ioan Damaschin se referă aproape exclusiv la sensul arătat mai sus: *ceva care este luat în parte și care are o existență de sine stătătoare*. Totuși el cunoaște și un alt sens al cuvântului ipostasă și anume sensul de existență, independent de proprietățile ei caracteristice. Numai în sensul acesta, zice el, ființa și ipostasa sunt identice. Din cauza aceasta și unii

1. **Migne, P. G. vol. XCV, Εισαγωγή δογμάτων στοιχειώδης, 5, col. 104.** Comp. și **Migne, P. G. vol. XCIV, Πηγὴ Γνώσεως, 22, col. 585; 25, col. 588; 27, col. 588; 28, col. 589.**

2. **Migne, P. G. vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 6, col. 136.

3. Ibidem 1, col. 129.

dintre Sfinții Părinți au zis: „naturile sau ipostasele”¹. În cazul tratatului de față el nu întrebuințează însă termenul ipostasă în sensul acesta, iar ca dovadă sunt lămuririle pe care le dă el însuși termenului amintit.

Cu cele zise până acum am lămurit pe cât a fost necesar termenii metafizici ai *Tratatului* sf. Ioan Damaschin *despre cele două voințe în Hristos*. Trecem acum la lămurirea termenilor psihologici.

2. Terminologia și teoria psihologică.

Ceea ce am spus cu privire la raportul dintre metafizica lui Aristotel și cea a sf. Ioan Damaschin se potrivește și în ceea ce privește psihologia, cu singura deosebire că în formularea termenilor metafizici, sf. Ioan Damaschin urmează în deaproape pe Leonțiu din Bizanț, pe când în formularea termenilor psihologici, el urmează pas cu pas pe sf. Maxim Mărturisitorul. Pentru ca să putem vedea însă deosebirea dintre psihologia aristotelică și cea a sf. Ioan Damaschin este nevoie să le cercetăm tot față în față.

După Aristotel *sufletul este entelehia cea dintâi a unui trup organic care are viața în potență*².

1. Migne, P. G. vol. XCIV, Πηγή Γνώσεως 42, col. 612.

2. Aristotelis, *De anima libri III, recens. Adolfus Torstrik*, Berolini, 1862, B, 1, 412-a, 27: „διὸ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος”. Vezi și alte definițiuni ale sufletului, ibid. 412-b, 10 sq. Pentru a înțelege și mai bine definiția pe care o dă Aristotel sufletului, este bine să ținem seamă că *entelehia*, după Aristotel este tocmai „*aptitudinea trupului de a funcționa*”. Comp. și O. Hamelin, *op. cit.*, p. 374. De aici rezultă că ceva este numai ἐντελέχεια în realitate, aceea ce este δυνάμει. Deosebirea dintre

El este pentru trup aceea ce este specia pentru materia amorfă. Intr'adevăr, materia amorfă în sine nu este nimic; potențial însă poate fi orice. Ceea ce îi dă sens și o definește este specia, din care cauză se și zice că specia este entelehia materiei amorfе. Și tot astfel se întâmplă și cu sufletul: fără de suflet trupul devine o materie amorfă. Dar sufletul este ceva cu totul deosebit de trup. Totuși este cu neputință ca să trăiască unul fără de celălalt. Unirea lor laolaltă nu trebuie să se înțeleagă ca o unire laolaltă a două lucruri independente, căci trupul este organul, iar sufletul principiul vital al organului; trupul este materia, iar sufletul specia și între amândouă există aceeași legătură care există între materie și specie. Să nu ne închipuim însă că Aristotel ajunge la o definiție generală a sufletului. Dimpotrivă el combate cu tărie teoria lui Platon și a pitagoreilor despre idei, arătând că nu există o singură natură a tuturor sufletelor.

Ceea ce deobește, după Aristotel, lumea organică (τὸ ἔμψυχον) de cea neorganică (τὸ ἄψυχον) este faptul că ceea ce este organic trăește (τὸ ἐστὶν) ¹. Dar ceva trăește în mai multe feluri. Dacă la un lucru oarecare se observă chiar și numai unul dintre felurile acestea pe trăire, se zice că acel ceva trăește. Felurile acestea de trăire sunt considerate de Aristotel când puteri (δυνάμεις) ale sufletului, când suflute (ψυχαι). Intre cele ce sunt însufleteite există

potență și entelehie o arată de altfel foarte bine Aristotel în *op. cit.*, B. 5, 417-a 21 sq.

1. Ibid. B, 2, 413-a, 20 sq.: „Λέγομεν οὖν ἀρχὴν λαβόντας τῆς σκέψεως, διαρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἄψυχου τῷ ζῆν, πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου, καὶ ἐν τι τοῦτων ἐνυπάρχῃ μόνον, ζῆν αὐτὸ φαμεν“.

o gradație care rezultă din însăși puterile lor sufletești. Astfel, puterea de hrănire (θρεπτική δύναμις), sau sufletul vegetativ (θρεπτική ψυχή), fiind cea mai inferioară dintre toate puterile sufletești este comună tuturor celor însuflețite și este unică numai plantelor¹. Superioară acesteia este puterea de simțire (αἰσθητική δύναμις), sau sufletul sensibil (αἰσθητική ψυχή) care este caracteristică animalelor în genere². Mai presus și de aceasta este puterea de mișcare dintr'un loc într'altul³ (κινητική δύναμις)³, care este caracteristică animalelor superioare și în fine cea mai înaltă este puterea de gândire (διανοητική δύναμις)⁴, sau sufletul rațional, sau intelectual (διανοητική ψυχή), care este treapta cea mai de sus a dezvoltării sufletești și un apanagiu exclusiv al omului⁵.

Sufletul vegetativ este cuprins în sufletul sensibil, iar la rândul lor amândouă sunt cuprinse în sufletul rațional sau intelectual. Ca atare sufletul vegetativ este ideea generică, sau specia sufletului, entelehia cea dintâi, cu alte cuvinte sufletul elementar. El este cauza și principiul trupului care trăește: cauza mișcătoare, cauza finală și cauza ca ființă a trupului însuflețit.

1. **Aristotelis** *De anima*, B, 2, 413-a, 31 : „χωρίζεσθαι δὲ τοῦτο μὲν τῶν ἄλλων δυνατὸν, τὰ δ' ἄλλα τοῦτου ἀδύνατον ἐν τοῖς θνητοῖς“. Comp. și B, 3, 414-a 32: „ὕπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον...“.

2. Ibid. B, 3, 413-a 33 : „ὕπάρχει δὲ τοῖς φοιτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον, ἑτέροις δὲ τοῦτο δὲ καὶ τὸ αἰσθητικόν“. Comp. și Γ, 9, 432-a, 15 sq.

3. Ibid. B, 3, 414-b, 16 : „ἐνίοις δὲ πρὸς τοῦτοις ὑπάρχει καὶ τὸ κατὰ τόπον κινητικόν...“.

4. Ibid. „...ἑτέροις δὲ καὶ τὸ διανοητικόν, τε καὶ νοῦς, οἷον ἀνθρώποις καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἑτερόν ἐστι ἢ καὶ τιμωτέρον“. Comp. și Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, *Αριστοτέλους, Περὶ Ψυχῆς trad. în greaca modernă*; însemnarea de la pag. 47-48.

5. Cf. **O. Hamelin**, *op. cit.*, p. 375-376.

Cu toate că în chip natural puterile sufletești sunt premergătoare sufletului, totuși, noi nu cunoaștem aceste puteri decât după lucrările lor. Lucrările sufletului vegetativ sunt trei: a) hrănirea. b) creșterea și c) nașterea. Sufletul vegetativ hrănește trupul prin puterea hrănitoare și de digerare care-i este înăscută (συνφυής) și prin căldură, întocmai cum cărmaciul conduce corabia cu ajutorul mâinii și cu ajutorul cârmii. Căldură îndeplinește rolul mâinii, iar hrana pe cel al cârmii ¹.

Dacă trecem la sufletul sensibil putem observa că Aristotel indică *mișcarea* și *pătimirea* ca părți constante ale acestui suflet. Intr'adevăr simțirea constă din mișcare și pătimire. Ea nu este întotdeauna ceva în fapt, ci numai în potență, iar fiind în potență devine în fapt atunci când este atârnată de ceva din afară. Prin urmare simțirea poate fi luată într'o dublă accepțiune: 1) simțire în potență și 2) simțire în fapt ². Materia și potența au nevoie de o ființă reală și în potență întocmai ca de o cauză eficientă, pentru ca să se poată mișca și deveni ceva ³. Termenii *pătimire*, *mișcare* și *lucrare* înseamnă după Aristotel același lucru. Mișcarea este o lucrare, dar nedesăvârșită, căci orice lucrare se face în vederea unui scop, iar scopul se realizează numai atunci când lucrarea se desăvârșește. Pătimirea și mișcarea se face așa dar de către o altă ființă care poate să facă acestea și să fie o ființă

1. Aristotelis, *De anima*, B, 4, 416-b 25: „ἔστι δὲ ὃ τρέφεται διττόν, ὥσπερ καὶ ὃ κυβερνᾷ, ἡ χεὶρ καὶ τὸ πηδάλιον, τὸ μὲν κινουὶν καὶ κινούμενον, τὸ δὲ κινουὶν μόνον“.

2. Ibid. B, 5, 417-a 7: *ἁπλὸν οὖν ἐστὶ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργεία, ἀλλὰ δυνάμει μόνον“.*

3. Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, *op. cit.*, nota 1, pag. 69.

în potență. Mai înainte de a percepe un lucru sensibil simțirea este acel lucru în potență, iar nu în fapt: ele nu sunt două lucruri asemănătoare. După ce percepe însă un lucru, simțirea se aseamănă cu el și devine asemănătoare lui. O deosebire există și între *potență* și *entelehie*. Astfel, omul este cunoscător fiindcă face parte dintre ființele acelea care pot dobândi și păstra cunoștința. Dar noi numim cunoscător și pe cel care posedă cunoștința. Intre amândoi, însă, este o mare deosebire căci unul poate să cunoască, pentrucă astfel este genul și natura lui, iar celălalt, pentrucă atunci când voește poate să pună în lucrare cunoștința sa, dacă nu este împiedicat de ceva din afară. Deci există și un al treilea fel de om cunoscător, iar acesta este cel care la un moment dat pune în lucrare cunoștința lui și acesta este cel care cunoaște în chip deosebit și κατ'ἐντελέχεια cutare lucru hotărît ¹.

În ceea ce privește *pățimirea* ea este, după Aristotel, când distrugere provenită dela ceva contrariu, când conservare a ceea ce este în potență, provenită dela ceva asemănător în ceea ce privește entelehia și în acelaș raport în care se găsește potența față de entelehie. Deaceea cel ce posedă cunoștința (ca potență) devine cunoscător în lucrare (când se folosește de ea) nu datorită schimbării, căci aici nu avem altceva decât un progres a ceea ce există către însăși natura și desăvârșirea lui. Cel ce are gândire așa dar, atunci când gândește nu se schimbă, căci nici zidarul b. o., atunci când zidește, nu se schimbă. Ceea ce se întâmplă aici trebuie să se denumească cu un

1. **Aristotelis**, *De anima*, B, 5, 417-a 22 sq.

alt nume. Și tot astfel ceea ce trece dela potență, la lucrare, nu trebuie să se zică că pătimește, ci că primește numai o modificare, cu alte cuvinte o schimbare care duce dela *dispoziție* la *obicinuință* ¹. Dispozițiunea se transmite sensitivului de către cel ce naște pe cel cu simțire (părinte), iar obicinuința de experiență. Deosebirea care există între acestea este următoarea: obiectele eficiente ale existenței în lucrare a sensitivului sunt lucruri externe, pe când cunoștința are ca obiect ideile generale. Într'adevăr ideile curate se găsesc numai în suflet; ele nu sunt ca lucrurile sensibile, lucrări ale naturii ². Astfel puterea simțitoare a sufletului reacționează față de lucrul sensibil, îl asimilează, îndepărtează pasivitatea lui și astfel începe lucrarea proprie a ceea ce este general și conștiința aceea, a cărei ultimă dezvoltare este gândirea științifică și filosofică, cea mai înaltă speță de libertate ³.

Sufletul sensibil se folosește de cele cinci simțuri ⁴. Totuși, independent de acestea și mai presus de ele există un simț comun ⁵, care are următoarele funcțiuni: 1) de a simți lucrurile sensibile comune; 2) de a constitui o unitate a sensitivului

1. Aristotelis, *De anima*, B, 5, 417-b 10 sq. Comp. și II. ΠΑΤΣΙΑΤΟΣ, *op. cit.*, nota 1, pag. 71.

2. Ibid. B, 5, 417-b 23: ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πρὸς εἶσι τῇ ψυχῇ".

3. Cf. II. ΠΑΤΣΙΑΤΟΣ, *op. cit.*, nota 2, pag. 72-73.

4. Aristotel tratează în *De anima* B, 7, 418-a 26-419-b 3 despre vedere; B, 8 419-b 4-421-a 6 despre auz; B, 9, 421-a 7-422-a 7 despre miros; B, 10, 422-a 8-422-b 16 despre gust și în fine B, 11, 422-b 17-424-a 16 despre pipăit.

5. Ibid. Γ, 1, 425-a, 27: „τῶν θὲ κοινῶν ἥδη ἔχομεν αἰσθησὶν κοινήν, οὗ κατὰ συμβεβηκόσ".

și 3) de a procura celui ce simte conștiința senzațiunii sale ¹.

Simțirea însă nu este același lucru cu gândirea, căci pe când simțirea este ceva comun tuturor animalelor, gândirea nu este ceva comun decât oamenilor și nici chiar tuturor dintre aceștia ². Deosebită și de simțire și de gândire este însă *închipuirea*. Ea se deosebește și de concept, căci putem să ne închipuim tot ceea ce voim; nu putem însă ca să avem o judecată asupra percepției, după voința noastră, căci aceasta este în chip necesar sau adevărată, sau falsă și totuși ea nu trebuie să fie decât adevărată. Închipuirea nu este nici simțire, nici cunoștință și nici gândire ³. Ea este numai o *putere de reprezentare* a unor imagini care nu sunt de față. Închipuirea presupune simțirea după cum și mintea presupune închipuirea căci, după Aristotel, cunoștința urmează aceste trei trepte: *a) simțirea; b) închipuirea și c) gândirea*. Închipuirea este izvorul memoriei și al aducerii aminte.

Sufletul cunoaște și gândește prin gândire. Gândirea este „ceva dumnezeesc și fără de pătimire” ⁴. Cu toate acestea ea este capabilă să primească specia obiectelor ei și să fie asemănătoare cu lucrul în același fel în care și simțirea este asemănătoare cu lucrurile sensibile. Ea este neamestecată, adică deosebită de toate și nu are

1. Cf. O. Hamelin, *op. cit.*, p. 381.

2. Aristotelis, *De anima*, I, 3, 427-b, 6: „ὅτι μὲν οὖν οὐ ταυτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερόν· τοῦ μὲν γὰρ πᾶσι μέτεστι, τοῦ δὲ ὀλίγοις τῶν ζώων”. Comp. și Π. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, *op. cit.*, p. 113, nota 2.

3. Ibid. I, 3, 428-a 5 sq.

4. Ibid. A, 4, 408-b, 29: „ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότατόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν”.

organe speciale ca simțirea. ci funcționează independent de trup. Intr'o măsură oarecare mintea este în potență cele gândite, dar mai înainte de a gândi, ea nu este nimic în chip de entelehie¹. Ideile sunt și ele obiectul gândirii, ca și toate celelalte lucruri gândite, căci atunci când este vorba de ființele acestea imateriale ființa, care gândește și ceea ce este gândit sunt unul și același lucru². Mintea este: *a) pasivă* și *b) eficientă*³. Ca pasivă, mintea primește orice realitate, isbutind cu aceasta să aibă cunoștința imediată, empirică și nedesăvârșită, care pentru a fi transformată în cunoștință științifică are nevoie de lucrarea minții eficiente sau a rațiunii. întrucât numai aceasta transformă reprezentările minții pasive în idei curate. Raportul dintre mintea pasivă și cea eficientă este același care există între materie și specie. Aristotel privește cunoștința când ca ceva à posteriori, când ca ceva à priori; cu alte cuvinte el se referă când la cunoștința mediată și producătoare, când la principiile înalte ale cunoașterii pe care le consideră imediate și premise ale cunoștinții⁴. Deoarece aceea ce lucrează ceva este superior față de aceea ce suferă, deaceia și principiul (cauza) este superior materiei. În lucrare, cunoștința este același lucru cu obiectul

1. Aristotelis, *De anima*, I, 4, 428-a 27: „καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὕτως ὅλη, ἀλλ' ἢ νοητικὴ, οὕτως ἐντελεχειαί, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἶδη”. Comp. și O. Hamelin, *op. cit.*, p. 383—386.

2. Ibid., I, 4, 429-b, 4 sq., Comp. și H. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, *op. cit.*, p. 121, nota 5.

3. Ibid. I, 5, 430-a, 14: „καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν...”. Comp. și O. Hamelin, *op. cit.*, p. 385.

4. H. ΓΡΑΤΣΙΑΤΟΣ, *op. cit.*, p. 126, nota 5.

ei (cunoscutul). În potența însă, cu alte cuvinte temporar, ea este anterioară obiectului ei în individ. Considerată totuși absolut, ea nu este anterioară temporar. Minte pasivă fără de care nu poate să aibă loc nici o cunoștință este stricăcioasă; mintea eficientă, însă, este nemuritoare și vecinică¹. De ea nu ne putem aminti fiindcă este fără de pătimire².

Pentruca să epuizăm întreaga teorie psihologică a lui Aristotel, mai rămâne să vorbim despre *forța motrică* a sufletului. Aceasta intră direct în definiția pe care o dă Aristotel sufletului animal³. Când vorbim de forța motrică, sau puterea de mișcare (*κίνητικὴ δύναμις*) a sufletului, nu trebuie să înțelegem mișcarea aceea care constă în creștere și scădere⁴, ci mișcarea dintr'un loc într'altul (*κίνησις κατὰ τοπον*)⁵. Care este deci cauza care dă animalului mișcarea, făcându-l să pornească dintr'un loc într'altul? După Aristotel cauza aceasta constă: pentru animalele superioare (oameni) în *rațiunea unită cu pofta*, iar pentru animalele inferioare în *închipuirea unită cu pofta*. „A simți lucrurile, zice Aristotel, este asemănător cu a le numi și a le înțelege în chip simplu. Când simțământul este plăcut, sau dureros, sufletul dispunându-se într'un fel sau altul, pentru sau contra, urmărește, sau evită un lucru. A simți plăcere

1. Aristotelis, *De anima*, Γ, 5, 430-a 17: „καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμειγρὸς, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια”.

2. Ibid. Γ, 5, 430-a, 22: „χωρισθεὶς θ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ἕπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίου, οὐ μνημονεύομεν δὲ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθὲς, ὃ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἀνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ”.

3. Ibid. Γ, 9, 432 a, 15 sq.

4. Cf. Γ, 9, 432-b 9.

5. Ibid. Γ, 9, 432-a, 17; Comp. și B, 2, 22.

sau durere, arată lucrarea centrului sensibil cu privire la bine sau rău, întrucât obiectul simțirii este astfel. Fuga (de rău) și dorința (de bine) care este în lucrare, este același lucru cu durerea, sau plăcerea. Pofta și evitarea nu sunt deosebite nici între ele și nici de sensibil, ci sunt deosebite numai după felul de a fi¹. Sufletul intelectual însă lucrează după alte norme: ceea ce sunt pentru sufletul sensibil simțirile, sunt pentru sufletul intelectual, imaginile. Deci, când acesta din urmă se va hotări fie afirmativ, fie negativ, că un lucru cu alte cuvinte este bun sau rău, pe unul îl urmează, iar de celălalt fuge. Ceea ce este sensul comun pentru simțuri, este mintea pentru imagini și reprezentări². Mintea gândește întotdeauna în vederea unui scop oarecare: este vorba de mintea practică (διάνοια πρακτική sau πρακτικὸς νοῦς), care prin funcțiunea ei se deosebește cu totul de mintea teoretică (θεωρητικὸς νοῦς). Deci pofta (ὄρεξις) și mintea practică (πρακτικὸς νοῦς) sunt adevăratele cauze ale mișcării. Pentruca pofta și mintea practică să poată produce mișcarea este nevoie ca să existe un lucru oarecare către care omul să fie pus în situația să ia o atitudine. În cazul acesta lucrul care provoacă pofta și lucrarea minții practice este și el tot un fel de cauză a mișcării³.

1. Aristotelis, *De anima*, Γ, 7, 431-a, 8 sq.

2. Cf. O. Hamelin, *op. cit.*, p. 382.

3. Aristotelis, *De anima*, Γ, 10, 433-a, 13: „ἅμωφ ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις, νοῦς δὲ ὁ ἐνεκὰ τοῦ λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικὸς· διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῇ τέλει, καὶ ἡ ὄρεξις ἐνεκὰ τοῦ πᾶσα· οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ· τὸ ὁῖσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως· ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται πᾶ κινεῖν, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική”.

La animalele inferioare locul minții practice îl ocupă închipuirea. Din cauza aceasta mișcarea este la ele ceva automat. Cu totul altfel se întâmplă însă la om. Omul fiind o ființă rațională, în chip normal pornește la mișcare după o judecată. Când intervine judecata, pofta simplă (ὄρεξις) devine poftă rațională (βούλησις). Deaceea „atunci când ființa însuflețită se mișcă în urma unui raționament, ea se mișcă în urma unei poște raționale“¹. Dar pofta mișcă și la fapte care sunt împotriva rațiunii. În cazul acesta ea este identică cu dorința (ἐπιθυμία).

Aristotel deosebește βούλησις, pofta rațională, de προαίρεσις, care ar fi voința propriu zisă, cu toate că între amândouă există o strânsă legătură de înrudire. Dealtfel προαίρεσις nu este același lucru nici cu liberul arbitru (τὸ ἐκούσιον), nici cu dorința (ἐπιθυμία) și nici cu judecata (κρίσις). „Ea este ceva liber, însă liberul arbitru nu este întotdeauna προαίρεσις“. În cazul acesta însă, Aristotel se întreabă: „Dar atunci nu cumva este oare aceea ce este proiectat de mai înainte? Căci προαίρεσις este însoțită și de rațiune și de gândire“. La care răspunde: „Se pare că tocmai acest lucru îl arată și numele care înseamnă ceva care trebuie să fie preferat înaintea altora“². Cu alte cuvinte προαίρεσις este o *alegere*, o *preferință* între poftele raționale, în referire la actele morale care sunt în puterea noastră.

Psihologia aristotelică în punctul acesta este cât

1. Aristotelis, *De anima*, Γ, 10, 433-a, 25: „ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται“.

2. Aristotelis, *Ethica Nicomachea* ab Immanuele Bekkero tertium edita, Berolini 1861, lib. III, cap. 4, p. 41; 19-25: „τί οὐν ἡ

se poate de neclară. Aristotel deosebește *προαίρεσις* de *ἐκούσιον* și totuși în definiția pe care o dă cuvântului *προαίρεσις* (alegere, preferință), ne face să înțelegem că *προαίρεσις* este tocmai liberul arbitru, adică puterea aceea liberă pe care o are omul de a prefera și de a alege. Cu toate acestea liberul arbitru, în sensul pe care îl dăm noi acestei idei, este necunoscut în psihologia aristotelică. Procesul de mișcare se săvârșește aici pe bază de silogism, iar liberul arbitru după Aristotel nu se deosebește nici de întâmplare și nici de acțiunea determinată de rațiune. Am putea chiar spune că întregul proces volitiv este îngădit de el în limitele celui mai strict determinism.

Cu totul altfel stau lucrurile la sf. Ioan Damaschin. Este lămurit că în linii mari psihologia sf. Ioan Damaschin urmează tot psihologia aristotelică: Astfel, omul „este părtaș corpurilor neînsuflețite (*τοῖς ἀψύχοις*) prin amestecul și compunerea lui din patru elemente; este părtaș plantelor (*τοῖς φυτοῖς*) prin cele de mai sus și prin puterea de hrănire (*θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν δύναμιν*), cum și prin puterea de sămânță; în fine este părtaș animalelor neraționale (*τοῖς ἀλόγοις ζώοις*) și prin cele de mai sus, dar și prin viață și pofta nerațională (*ἄλογον ὄρεξιν*), adică prin mânie (*θυμὸν*) și dorință (*ἐπιθυμίαν*); apoi prin închipuire (*τὸ φανταστικόν*) și prin aducere aminte (*τὸ μνημονευτικόν*), prin simțire (*αἴσθησιν*) și prin mișcare instinctivă (*τὴν καθ'ὁρμὴν κίνησιν*)“ ...„și

ποῖόν τι ἐστίν, ἐπειδὴ τῶν εἰρημένων οὐθέν; ἐκούσιον μὲν δὴ φαίνεται, τὸ δ'ἐκούσιον οὐ πᾶν προαιρετόν. ἀλλ' ἄρα γε τὸ προεδουλειμένον; ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας ὑποσημαίνειν δ'ἔοικε καὶ τοῦνομα ὡς ὅν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν. Comp. și O. Hamelin, *op. cit.*, pag. 390, nota 3.

este legat și de puterile cele netrupești și înțele-gătoare prin rațiune (διὰ τοῦ λογικοῦ) și prin pofta rațională a minții (τῆς λογικῆς τοῦ νοῦ ὁρέξεως), care este voința (θέλησις), cea dintâi mișcare a minții¹. Cu toate acestea legătura de lumea cea netrupească și înțelegătoare, care nu este o lume închipuită și nici o lume a ideilor lui Platon, nu o formează sufletul intelectual (διανοητικὴ ψυχὴ), care am văzut că la Aristotel este treapta cea mai de sus a dezvoltării sufletești a omului și care în sine nu este nimic, ci un suflet care este „o ființă vie, simplă, netrupească, nevăzută ochilor trupului, cu natura ei, nemuritoare, rațională și gânditoare, fără de formă, care se servește de un trup organic căruia îi dă viață, creștere, simțire și putere de naștere. Acesta nu are un νοῦς deosebit de el ci νοῦς este partea lui cea mai curată²: ceea ce este ochiul pentru trup este νοῦς pentru suflet. El este dăruit cu libertate (αὐτεξούσιος), cu voință (θελητικὴ și cu putere activă (ἐνεργητικὴ), se schimbă însă în voința lui, pentrucă este creat“³.

Proprietățile cele mai caracteristice ale sufletului omenesc sunt două: 1) „că trăește în trup și

1. **Migne, P. G. vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 15, col. 144.

2. Sf. Ioan Damaschin se ridică aici împotriva celor cari în conformitate cu filosofia aristotelică admiteau o deosebire între ψυχὴ și νοῦς. După el „ὁφθαλμὸς γάρ καὶ τὸ καθαρώτατον τῆς ψυχῆς ὁ νοῦς“ **Migne, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...**, 15, col. 144, sau „μέρος αὐτῆς (τῆς ψυχῆς) τὸ καθαρώτατον“, **Migne, P. G., vol. XCIV, Ἐκθεσις ἀκριβής**, II, 12, 924. Din acest punct de vedere el se deosebește cu totul de Aristotel. Comp. și **V. Ermoni, op. cit.**, p. 58, nota 1.

3. **Migne, P. G. vol. XCIV, Ἐκθεσις ἀκριβής**, II, 12, col. 924-925, comp. și **Migne, P. G. vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 28, col. 161.

că îi dă acestuia viață și mișcare“ și 2) „că conduce trupul și pofta nerațională, dorința, mânia și mișcarea instinctivă în chip liber și după propria lui poftă, adică voință, stăpânind în chip natural propriul său trup, întocmai ca pe un sclav propriu și natural“¹. Din aceste două puncte de vedere sufletul omenesc se deosebește de ființa îngerilor ba, ceva mai mult, sf. Ioan Damaschin găsește chiar că omul este mai mult de cât îngerii „după chipul lui Dumnezeu“ întrucât îngerul nu are un sclav natural și nici nu este în chip natural stăpân².

Sufletul împărtășește trupului viața, închipuirea, adică puterea naturală a simțurilor de a percepe și de a cunoaște; simțirea însăși, adică cele cinci simțuri: vederea, auzul, mirosul, gustul și pipăitul; apoi, aducerea aminte, mișcarea instinctivă, puterea de hrănire și de creștere și pofta nerațională: mânia și dorința, foamea și setea, oboseala și saliva, plăcerea și desgustul (teama, slăbiciunea, lupta lăuntrică, neliniștea) sbuciumul, sudoarea și moartea³. Dintre acestea mânia și dorința, foamea și setea, oboseala, teama, slăbiciunea, lupta lăuntrică, plăcerea, întristarea, saliva și sudoarea, cum și hrănirea și creșterea și mai presus de toate moartea sunt numite de sf. Ioan Damaschin *pătîmîri* (πάθη); închipuirea, simțirea, aducerea aminte și mișcarea instinctivă sunt numite *lucrări pătîmitoare* sau *pătîmîri lucrătoare* (παθητικαὶ ἐνεργειαὶ ἢ πάθη ἐνεργητικαί); viața, înțelegerea, reflecțiunea,

1. Migne, P. G. vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ θύο θεληματων., 16, col. 145.

2. Ibidem.

3. Ibidem. 17. col. 145.

cercetarea, gândirea, intențiunea, judecata, dispoziția, preferința, părerea și mișcarea la fapte sunt numite *lucrări* (ἐνέργειαι); în fine *pofta* (ὄρεξις) atunci când este nerațională este *pătimire*, pe când atunci când este rațională este *lucrare*¹. Pentru o mai bună înțelegere a acestor termeni este bine să stăruim puțin asupra lor.

În ceea ce privește *pătimirea* (τὸ πάθος) observăm că sf. Ioan Damaschin dă mai multe definiții². În toate definițiile, însă, trece pe primul plan ideea de mișcare, așa că atunci când el definește *pătimirea*: „κίνησις ἐν ἐτέρῳ ἔξ ἐτέρου“, pare că ne dă definiția cea mai exactă. Dealtfel mișcarea de aici nu este altceva decât acea κίνησις κατὰ τόπον dela Aristotel. Ea se săvârșește δι' ὑπόληψιν καλοῦ ἢ κακοῦ, sau ἐπὶ φαντασίᾳ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ³ și ține de sufletul nerațional. Tot o mișcare este însă și *lucrarea* (ἡ ἐνέργεια). Ea este însă o mișcare energetică, activă (κίνησις δραστηκή),⁴ a celui ce săvârșește ceva. Lucrarea, după sf. Ioan Damaschin, este de cinci feluri: 1) *înțelegătoare* (νοερά) ca la îngeri și toate ființele

1. Migne, P. G., vol. XCV, 18, col. 148: „Δοκεῖ δὲ μᾶλλον ἡ νόησις εἶναι ἐνέργεια, ἢ δὲ ὄρεξις, πάθος· πᾶν γὰρ ὀρεγόμενον, πάσχει, λέγομεν δὲ αὐτὴν λογικὴν ὄρεξιν, τὴν ἐνέργειαν, διότι αὐτεξούσιος ἐστίν. ἐξουσίαζουσα τῶν ἀλόγων παθόν, καὶ κρίνουσα, καὶ κυβερνῶσα, καὶ χαλναγωγοῦσα ταῦτα“.

2. Migne, P. G., vol. XCIV, "Ἐκθεσις ἀκριβής, II, 32, col. 940-941. Comp. și Migne, P. G., vol. XCV, Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης 9, col. 109.

3. Migne, P. G. vol. XCIV, "Ἐκθεσις ἀκριβής, II, 32, col. 941.

4. Ibid., col. 940. În ceea ce privește definițiile pe care le dă sf. Ioan Damaschin lucrării, vezi Migne, P. G., vol. XCIV, "Ἐκθεσις ἀκριβής, II, 32, col. 940-941; 949-952, Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 24, (25) col. 172 și Migne, P. G., vol. XCV, Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης, 9, col. 109.

netrupești care înțeleg numai prin simplul fapt că se îndreaptă către ceva; 2) *rațională* (λογική) ca la oamenii cari sunt alcătuiți din suflet netrupesc și trup și cari înțeleg nu prin simplul fapt că se îndreaptă către ceva, ci printr'o acțiune diferită și rațională; 3) *animală* (ζωτική) ca la animalele care au simțire dar care nu judecă și nici nu înțeleg; 4) *vegetală* (φυτική) ca la cele ce sunt nesimțitoare dar care au puterea de hrănire, de creștere și de sămânță și 5) *neînsuflețită* (ἄζωρος) ca la pietre și pământ, care cu toate că nu au nici puterea de hrănire și nici pe cea de creștere totuși nu sunt lipsite de anumite lucrări naturale ¹. Intre pătimire și lucrare există același raport care există între cauză și efect. Deaceea, dacă sf. Ioan Damaschin ne vorbește despre *lucrări pătimitoare* sau *pătimiri lucrătoare* noi trebuie să avem în vedere că cele ce sunt arătate de el cu aceste nume sunt privite din puncte de vedere deosebite și cauze și efecte. În cazul acesta ce se poate spune despre poftă (ὄρεξις) care atunci când este nerațională este pătimire, iar când este rațională devine lucrare? Trebuie să înțelegem bine lucrurile. Dacă sf. Ioan Damaschin numește pofta nerațională, pătimire, nu trebuie să ne închipuim că ea nu ar avea ca urmare și o lucrare din partea subiectului poștei. Dimpotrivă. O numește însă pătimire, pentruca să arate că mișcarea, cu alte cuvinte lucrarea, care urmează unei poște neraționale este și ea tot nerațională ca una care ține de sufletul animal. Și tot astfel atunci când el numește pofta rațională lucrare, să nu ne închipuim că pofta ra-

1. Migne, P.G. vol. XCV, Εισαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδους, col. 609.

țională nu ar trece și ea la om prin stadiul de poftă nerațională, adică de pătimire și că dimpotrivă ea ar fi dela început poftă rațională. Nu. Ci rațiunea intervine la vreme asupra poștei neraționale, sau pătimirii, determinând lucrarea care este un efect al liberului arbitru. Căci „în om, pofta și înțelegerea au fost împreunate pentru ca să nu pătimim fără să vrem cele ale animalelor neraționale, noi fiind raționali“¹.

Pofta rațională este liberă (αὐτεξούσιος)². Intr'adevăr mintea poftind ceva în chip liber și terminând ceva de poftit în chip rațional și înțelegător, înțelege și cercetează, gândește și deliberează, distinge și se dispune față de ceea ce a judecat, preferă și pornește la faptă³. În procesul volitiv, așa cum îl schițează sf. Ioan Damaschin, nu este nici măcar urmă de determinism întrucât omul nu pornește la faptă printr'o constrângere silogistică, ci în chip liber, căci liberul arbitru este „cel dintâi

1. **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ θύο θελημάτων...** 18(19), col. 148.

2. Sf. Ioan Damaschin susține cu tărie teoria libertății sufletului omenesc. Pentru argumente vezi **Migne, P. G., vol. XCIV, "Ἐκθεσὺς ἀκριβῆς**, II, 25, col. 957; apoi II, 27, col. 960-961; comp. și III, 14, col. 1037, 1041; 18, col. 1076 și **Migne, P. G. vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ θύο θελημάτων...** passim.

3. **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ θύο θελημάτων...** 18(19) col. 148: „καὶ γὰρ ὁ νοῦς αὐτεξουσίως ὁρעγόμενος, καὶ λογικῶς καὶ νοητικῶς ὁρעκτικῶς, νοεῖ καὶ ζητεῖ, καὶ σκέπτεται, καὶ βούλεται, καὶ διακρίνει, καὶ διατίθεται πρὸς τὸ κρῖναι, καὶ προαιρεῖται, καὶ ὁρμᾷ πρὸς τὴν πράξιν“. Procesul acesta îl arată și mai frumos Fotie în *Τὰ ἀμφιλόγια*, **Migne, P. G., vol. CI, col. 763-764. Περὶ τῶν γνωμικῶν θελημάτων ἐπὶ Χριστοῦ**; iar sf. Maxim Μάρτυριστορ arată procesul acesta altfel: „Ὁρעγόμενοι γὰρ πρότερον βουλεύομεθα καὶ βουλευσάμενοι, κρίνομεν καὶ κρίναντες, προαιροῦμεθα τοῦ χειρόνος τὸ δεξιὸν ἐκ τῆς κρίσεως κρεῖττον“ **Migne, P. G., vol. XCI, col. 13.**

bun vrednic de natura rațională“¹. Dacă omul este o ființă rațională și dacă din definiția aceasta el se arată superior ființelor neraționale — iar aceasta se vede de acolo că el a fost creat ca împărat rațional al întregii creaturi neraționale — apoi el trebuie să își păstreze situația aceasta și față de poftele neraționale, care sunt în el. Și cine le poate stăpâni pe acestea și guverna în vederea scopului final al omului pe pământ dacă nu pofta rațională? Și deasemenea: cum le-ar putea stăpâni și guverna pofta rațională dacă nu ar fi liberă? Dimpotrivă fiind liberă, ea poate să le îndrumeze în conformitate cu legea Domnului². Deaceia faptul că în om există pătimiri și poftes neraționale nu constituie un rău, după cum iarăși, faptul că în om există lucrări și poftes raționale nu constituie o virtute, ci „virtutea sau răutatea o constituie numai felul în care ne servim de ele“, adică desigur, libertatea noastră de voință este aceea care ne face să lucrăm virtutea sau răutatea. Cu alte cuvinte: „dacă voința se supune legii lui Dumnezeu și dacă mintea conduce după legea lui cele supuse ei, adică toate mișcările sufletului și în chip deosebit mânia și dorința... atunci noi săvârșim virtutea și împlinim dreptatea“, iar „dacă voința noastră nu se supune voinței dumnezeiești

1. **Migne, P. G., vol. XCI**, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 19(20) col. 149: „Ὅσπερ τὸ αὐτοεξούσιον, πρῶτον ἀγαθόν, τῇ λογικῇ φέσει πρέπον“.

2. **Migne, P. G., vol. XCV**, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 19(20), col. 149: „Ὅ γὰρ πρέπει τῇ λογικῇ ἢ τῶν ἀλόγων πολιτεία· ἀλλὰ μᾶλλον καὶ τοῖς ἀλόγοις πάθει λογικῶς κεχρηῆσθαι, καὶ λόγῳ ταῦτα ρυθμίζειν, καὶ κατ'ἐξουσίαν ἄγειν, καὶ ἡνιοχεῖν καὶ ἄγεσθαι καὶ ὑπαίκειν τῷ θεῷ νόμῳ, καὶ τοῦτοις κεχρηῆσθαι, καθὼς ὁ Κύριος διετέλεστο“.

și dacă mintea noastră liberă se folosește după propria ei părere și preferință de mânie și de dorință, ea lucrează atunci răutatea”¹.

După sf. Ioan Damaschin voința (θέλησις) este „o poftă naturală, rațională și animală legată numai de cele ce sunt naturale”². Cu alte cuvinte omul nu poate să voiască decât numai ceea ce stă în natura lui. Dar tot numai ceea ce stă în natura lor pot voi și celelalte ființe raționale: îngerii și Dumnezeu căci și ele au ca și oamenii voință. Astfel, voința nu este un apanagiu exclusiv al omului, ci numai întrucât omul este o ființă rațională, căci ea este apanagiul exclusiv al ființei raționale care după sf. Ioan Damaschin este dotată în același timp și cu *liberul arbitru*. Deaceea pe când la animalele neraționale pofta este de domeniul simțului, la cele raționale ea este de domeniul rațiunii și al liberului arbitru.

Privită în sine voința (θέλησις) este o putere (δύναμις) naturală a sufletului omenesc, este „însăși puterea voitoare care este dată sufletului în chip

1. Migne, P. G., vol. XCV, Ἐπεὶ τῶν ἐν Χριστῷ θύο θελήμετων.. 19(20), col. 149.

2. Ibid., 25(26), col. 156: „θέλησις οὖν ἐστὶ φυσικὴ ὁρεσις, λογικὴ τε καὶ ζωικὴ, μόνων ἡρτημένη τῶν φυσικῶν”. Cu această definiție sf. Ioan Damaschin se integrează în linia marei Tradiții bisericești. Așa văzuseră lucrurile și sf. Irineu, Clement Alexandrinul, sf. Grigore al Nazianzului, și sf. Maxim Mărturisitorul. În deosebi sf. Maxim Mărturisitorul trasează o linie foarte distinctă între voință (θέλησις) și preferință (προαίρεσις). El zice: „καὶ ἡ μὲν (θέλησις) μόνον ἡρτηται τῶν φυσικῶν ἡ δὲ (προαίρεσις) μόνον τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ δι' ἡμῶν γίνεσθαι δυναμένων”. Migne, P. G., vol. XCI, col. 13. O definiție asemănătoare a voinței ne mai dă sf. Maxim Mărturisitorul când zice: „θέλημα φυσικόν ἐστὶ, οὐσιώδης τῶν κατὰ φύσιν συστατικῶν ἔφεσις”. Migne, op. cit., col. 153.

natural de Creator, adică puterea de a voi¹. Ca una care ține de însăși natura omului, ea este ceva comun tuturor oamenilor, întrucât: „orice om are puterea de a voi și orice om voiește, adică se folosește de voință, căci omul este un animal voitor“². Dar, după sf. Ioan Damaschin, tot voință este și „lucrul voit, care este supus voinței, adică lucrul însuși pe care-l voiește cineva“³. Când sf. Ioan Damaschin voiește să desemneze la un loc aceste două feluri de voință, adică *voința ca act* și *voința ca obiect al actului*, atunci întrebuintează cuvântul θέλημα. El face însă o distincție riguroasă între voința (θέλησις), a voi (θέλειν), a voi ceva și într'un fel oarecare (τὸ τί καὶ πῶς θέλειν), lucrul voit (τὸ θελητέον), voitor (θελητικόν) și cel ce voiește (ὁ θέλων). Astfel voința (θέλησις) înseamnă întotdeauna puterea pe care o are sufletul omenesc de a voi; a voi (θέλειν) înseamnă a te folosi în chip efectiv de puterea voitoare și a pofti; a voi ceva (τὸ τί θέλειν) înseamnă a voi să îndeplinești o lucrare oarecare (b. o., a voi să mănânci, să bei, etc.); a voi într'un fel oarecare (τὸ πῶς θέλειν) înseamnă a voi bine și după legea lui Dumnezeu, sau a voi rău și deci contra legii lui Dumnezeu. Dacă a voi ceva înseamnă a voi să îndeplinești o lucrare oarecare, lucrul voit (τὸ θελητέον) înseamnă tocmai lucrul acela pe care lucrarea caută să-l realizeze. Voitor (θελητικόν), este aceea ce are dela natură puterea de a voi: omul, îngerii, Dumnezeu; în fine cel ce voiește (ὁ θέλων) este cel care se folo-

1. Migne, P. G., vol. XCV, Παρὰ τῶν ἐν Χριστῷ ἁγῶν θελημάτων... 23(24) col. 153.

2. Ibid., 24(25) col. 153.

3. Ibid., 23(24) col. 153.

sește de voință, adică de puterea voitoare și care pofteste ¹.

Dacă voința și a voi este ceva natural, cu alte cuvinte ceva care ține de natura omului, ceea ce se voiește (τὸ τί θέλειν) și felul în care se voiește (τὸ πῶς θέλειν) este ceva care ține de ipostasa fiecărui om, căci nu toți oamenii voiesc același lucru și nici nu voiesc toți în același fel. Un exemplu poate lămurii și mai bine aceasta. Astfel b. o., cineva voiește să bea vin ca să se îmbete. Cu aceasta el înțelege să facă o mișcare, adică să se folosească în chip natural de puterea voitoare de a pofti, care este sădită în chip natural în el și să voiască (τὸ θέλειν). Faptul că voiește să bea ne arată că el voiește să îndeplinească o lucrare oarecare (τὸ τί θέλειν). Dealtfel și această lucrare este tot ceva natural, pentru că băutura este ceva cerut de însăși natura trupească a omului pentru conservarea ei și pentru că toți oamenii beau. Când cineva însă voiește să bea însă vin, noi ne găsim înaintea obiectului voinței (τὸ θελητόν¹), cu alte cuvinte înaintea lucrului pe care voința caută să-l realizeze. Acesta însă nu ține de natura omului, ci de ipostasa lui, pentru că nu toți oamenii voiesc lucrul acesta, ci unii îl voiesc, iar alții nu : unii voiesc să bea vin, alții apă, sirop, etc. Tot de ipostasa omului ține și felul cum înțelege cineva să bea (τὸ πῶς θέλειν), căci unii înțeleg să bea moderat, iar alții fără de măsură. A bea moderat (καλῶς) înseamnă a face o lucrare, care nu este împotriva naturii, pe când a bea fără măsură înseamnă a face o lucrare, care este împo-

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 23(24), col. 153.

triva naturii. Când omul, ca ipostasă, voiește ceva din cele ce sunt conforme cu natura, el nu face altceva decât să se folosească în chip natural de voință, punând în lucrare puterea naturală de a voi. O asemenea voință chiar dacă este o lucrare a ipostasei omenesti, nu este o *voință ipostatică* ci continuă să fie o *voință naturală* ¹. Ea se deosebește de *voința ipostatică* și *gnomică* prin aceea că, după definiția pe care o dă sf. Ioan Damaschin: „voința ipostatică și gnostică este pofta mânăată de plăcerea și de părerea proprie a ipostasei care se folosește de ea, dar nu după legea lui Dumnezeu; este modul folosirii de voința naturală, după părerea ipostasei care se folosește de ea” ². Intr’adevăr, cele ce sunt împotriva naturii sunt și împotriva voinței lui Dumnezeu. Deaceea pe cât de îngăduit îi este omului să se folosească de voință în chip natural, pe atât de neîngăduit, din punct de vedere moral, îi este a se folosi de voință împotriva naturii. Voința ipostatică este cu alte cuvinte folosirea voinței după părerea proprie a fiecăruia dintre oameni, atunci când pornesc la faptă mânăți de pofta plăcerilor. O asemenea voință este, după sf. Ioan Damaschin, *păcatul* ³.

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων..., 24(25) col. 153. Comp. și Migne, P. G., vol. XCIV, Ἐκθεσις ἀκριβής, III, 14, col. 1036-1040.

2. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων..., 25(26), col. 156-157: „ὁποστατικὴ δὲ καὶ γνωμικὴ θέλησις ὁρεῖς καὶ ἡδονῇν, καὶ κατ’οἰκίαν γνώμην τῆς κεχρημένης ὁποστάσεως, καὶ οὐ κατὰ νόμον θεοῦ καὶ τρόπον χρήσεως τῆς φυσικῆς θελήσεως κατὰ γνώμην τῆς κεχρημένης ὁποστάσεως”.

3. Ibid., 27(28), col. 157-160: „Πάντων γὰρ τῶν φυσικῶν, τὸ θεῖον θέλημα δημιουργόν· τὰ δὲ παρὰ φύσιν, μόνον ἔστιν ἐναντία τῷ θεῷ θελήματι ὅπερ ἔστιν ἡ κατ’οἰκίαν γνώμην τῶν ἁμαρτικῶν ἡδονῶν ὁρεῖς· τουτέστιν ἡ ἁμαρτία”.

III. Invățătura hristologică a sf. Ioan Damaschin.

După ce am lămurit pe cât a trebuit terminologia metafizică și teoria psihologică a sf. Ioan Damaschin este ușor să trecem la expunerea învățăturii hristologice cuprinsă în „*Tratatul despre cele două voințe în Hristos*“.

Natural că învățătura hristologică a sf. Ioan Damaschin, cuprinsă în acest tratat, nu este alta decât învățătura hristologică a Bisericii din sec. VIII, cristalizată în următoarele dogme: *a) în Hristos sunt două naturi; b) în Hristos este o singură ipostasă; și c) în Hristos sunt două voințe și două lucrări.* Dealtfel sf. Ioan Damaschin în tratatul acesta nu-și propune să dovedească în calitate de apologet sau de polemist adevărul acestor dogme. Epoca străduințelor de felul acesta se închisese încă mai de mult. Ci, el ia adevărul acestor dogme ca ceva mai presus de orice discuție și caută în calitate de dogmatist să explice ființa acestor dogme, cu alte cuvinte să arate cum ele își pot justifica pe deplin conținutul lor în fața rațiunii. Mai jos vom căuta să urmărim gândirea sf. Ioan Damaschin în jurul acestor trei mari dogme.

a) În Hristos sunt două naturi.

Am văzut că ceea ce constituie o natură și ceea ce o deosebește în același timp de alte naturi sunt, după sf. Ioan Damaschin, *proprietățile naturale*. Dar în Hristos găsim toate proprietățile naturii dumnezeiești și totdeodată toate proprietățile naturii omenești. Astfel, el este necreat, fără de început, fără de timp, atotputernic, nesfârșit de puternic, creator, a toate lucrător, nesfârșit, nedescris, neîn-

teles, ne cercetat, fără de moarte, atotstăpânitor, susținător a toate, bun înțelept, drept, mântuitor, simplu și necompus în ceea ce privește natura, neschimbat, nestricat, supraveghetor a toate, mai dinainte cunoscător al celor viitoare, cuprinzător al tuturor, nepărtaș la ceva în ceea ce privește natura și părtaș numai în ceea ce privește lucrarea, liber, binefăcător, generos, lumină, nevăzut, neatins, mai presus de orice ființă, având totdeodată și puterea naturală de a voi și a lucra. În rezumat el are toate acele puteri și proprietăți naturale pe care le are și Tatăl, căci el însuși a zis: „*Toate câte are Tatăl ale mele sunt*“ (Ioan XVI, 15), iar identitatea aceasta dintre el și Tatăl este arătată și mai bine prin cuvintele: „*Toate ale mele ale tale sunt și ale tale ale mele*“ (Ioan XVII, 10).

Cum că el a avut totdeodată și toate proprietățile naturii omenеști, adică „toate puterile naturale ale omenirii, cele lucrătoare și cele pătimitoare“¹ se vede de acolo că trupul său a avut ca toate trupurile omenеști tăierea (τομή) și curgerea (ρεύσις)², că sufletul său organic (ψυχή σώματος κεχρημένη) a avut ca toate sufletele organice omenеști turburarea (ταραχή), tristețea (λόπη), amărăciunea (ἄδημονία), frica (δεδεία) și moartea (θάνατος)³ și că sufletul

1. **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 13, col. 141.

2. Asupra lui τομή și ρεύσις vezi și **Tixeront, op. cit., III, p. 501.**

3. Cu toate că trupul Domnului a gustat moartea, totuși el nu a cunoscut stricăciunea (διαφθορά). «Εἰ γὰρ καὶ μὴ εἶδς τὸ πανάγιον αὐτοῦ σῶμα διαφθοράν, ἀλλὰ τομήν καὶ ρεύσιν φυσικῶς ὑπέμεινς. Διαφθορά γὰρ ἐστίν, ἡ εἰς τὰ ἐξ ὧν συντέθη τὸ σῶμα ἀνάλυσις», **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 36 (37) col. 176. Comp. și **Migne, P. G., vol. XCIV, Ἐκθεσις ἀκριδῆς, III, 28, col. 1097-1100.**

său rațional (φυχὴ λογική), a avut ca toate sufletele raționale omenești înțelepciunea (σοφία), înțelegerea (νοῦς) și voința liberă (θέλησις αὐτεξούσιος) ¹.

Proprietățile dumnezeiești constituind în Hristos natura dumnezească, iar proprietățile omenești pe cea omenească, lasă ca să se înțeleagă în chip lămurit ființarea laolaltă în Hristos a celor două naturi. Astfel Hristos fiind Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, iar Dumnezeirea și omenirea fiind două naturi cu totul deosebite, înseamnă că în Hristos sunt și că Hristos este de două naturi. După natura dumnezească, adică a Tatălui, el este necreat după natura omenească, adică a Mamei, el este creat; după natura dumnezească el este fără de început; după natura omenească el este cu început. După natura dumnezească el este fără de pătimire; după natura omenească el este pătimitor. După natura dumnezească el este Fiul lui Dumnezeu; după natura omenească el este Fiul Omului. După natura dumnezească el este Dumnezeu adevărat; după natura omenească el este om adevărat.

În ceea ce privește modul ființării laolaltă a acelor două naturi în Hristos, sf. Ioan Damaschin arată că ele se găsesc laolaltă pe baza unei *uniri ipostatice*, (καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις) ². De multe ori, însă,

1. **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 27(28) col. 177.

2. **Migne, P. G., vol. XCIV, Ἐκθεσις ἀκριβής**, III, 3, 993 : „Διὸ δὴ ἐκ δύο φύσεων τελείων θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης, φαινὲν γεγενῆσθαι τὴν ἕνωσιν· οὐ κατὰ φυρμόν, ἢ σύγχυσιν, ἢ σύγκρασιν, ἢ ἀνάκρασιν... οὐδὲ προσωπικὴν, ἢ σχετικὴν, ἢ κατ' ἐξῆλιν, ἢ ταυτοβουλίαν, ἢ ὁμοτυμίαν, ἢ ὁμωνυμίαν, ἢ εὐδοκίαν... ἀλλὰ κατὰ σύνθεσιν, ἡγουν καθ' ὑπόστασιν. ἀτρέπτως, καὶ ἀσυγχύτως, καὶ ἀναλλοιώτως, καὶ ἀδιαίρετως, καὶ ἁδια-

el se folosește numai de termenul unire (ένωσις) când este vorba de unirea ipostatică¹. Ce este însă această unire ipostatică?

Am văzut că după sf. Ioan Damaschin orice natură este în sine simplă, dar că există și naturi compuse. Natura compusă cu toate că întrunește în sine toate proprietățile naturale ale naturilor care intră în compoziția sa, nu este însă de aceeași ființă cu niciuna din ele. Chiar și în ceia ce privește definiția natura compusă are o definiție deosebită². Dar tot sf. Ioan Damaschin mai spune că *atunci când o natură desăvârșită se unește cu o altă natură desăvârșită într'o singură ipostasă, unirea aceasta rămâne neamestecată, ipostasa care rezultă de aici păstrând în chip necesar proprietățile naturale ale ambelor naturi*³. Ei bine aceasta este *unirea ipostatică* în virtutea căreia Hristos este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, de o ființă și cu Tatăl său, de o ființă și cu Mama sa, cu toate că Mama sa

σιάτως, καὶ ἐν δυοὶ φύσει τελείως ἐχούσαις, μίαν ὑπόστασιν ὁμολογοῦμεν τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ..." Comp. și III, 9, col. 1017 și **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 8, col. 137.

1. **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 1, col. 129, 25(26) col. 157; **Migne, P. G., vol. XCIV, "Ἐκθεσις ἀκριβής,** III, 3, col. 993, etc.

2. **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 7, col. 137: „Ἡ μὲν γὰρ ἐκάστη (φύσις) τὸν ἐκυτῆς ὄρον ἔχει μόνον. ἡ δὲ σύνθετος (φύσις), ἄλλον ὄρον ἔχει σύνθετον".

3. Cf. **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 1, col. 129; 32(32) col. 169; Περὶ συνθέτου φύσεως, 1, col. 113. Astfel, ceea ce este compus aici nu este natura, ci ipostasa: „ὅτι οὐ μία ἐστὶ σύνθετος φύσις, ἀλλὰ μία ὑπόστασις ἐν δυοὶ φύσει γνωριζομένη καὶ δύο φύσεις, ἐν μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει". Comp. și **Migne, P. G., vol. XCIV, "Ἐκθεσις...** III, 7, col. 1009 și IV, 5, col. 1109

nu este de o ființă cu Tatăl său, întrucât Tatăl este creator, iar Mama creatură¹.

b) In Hristos este o singură ipostasă.

Unirea ipostatică face ca în Hristos cu toate că sunt două naturi să nu fie decât o singură ipostasă, cu alte cuvinte ca Hristos să nu fie decât *un Fiu*. Cum unirea ipostatică și legătura aceasta cât se poate de strânsă între cele două naturi în Hristos s'a făcut chiar dela începutul conceperii sale în pântecul sf. Fecioare (ἐξ ἄκρας γὰρ συλλήψεως τελεῖα γέγονεν ἔνωσις, καὶ ἄκρα συνάφεια)², orice încercare de a arăta în Hristos două ipostase rămâne zadarnică. Dealtfel, sf. Ioan Damaschin zice : „Dacă ipostasele lui Hristos ar fi două și dacă Hristos șeade de-a dreapta Tatălui pe scaunul de heruvimi și se adoră de toată făptura dimpreună cu Tatăl și cu Duhul, atunci ar însemna că noi adorăm o Pătrime iar nicidecum o Treime. Dar noi

1. **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων..** S, col. 137. „Εἰ οὖν μία φύσις ὁ Χριστὸς, πῶς τῷ Πατρὶ ἔσται ὁμοούσιος, καὶ τῷ Μητρὶ; ὁ μὲν γὰρ θεός· ἡ δὲ ἄνθρωπος, θεὸς δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ μία φύσις· οὐ γὰρ εἷς ὅρος θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος. Ὁ μὲν γὰρ κτίστης, ὁ δὲ κτίσμα“. Comp. și **Migne, P. G., vol. XCV, "Εκθεσις** III, 11, col. 1024; III, 6, col. 1001-1008.

2. **Migne, P. G., vol. XCI, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων...** 57(38) col. 177. Comp. și **Migne, P. G., vol. XCV, "Εκθεσις...** III, col. 985-988 : „οὐ γὰρ προϋποστάτῃ καθ' ἑαυτήν σαρκὶ ἡνώθη ὁ θεὸς Λόγος, ἀλλ' ἐνοικίσας τῇ γαστρὶ τῆς Ἁγίας Παρθένου, ἀπεριγράφτως ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑποστάσει ἐκ τῶν ἀγνῶν τῆς Ἀσιπαρθένου αἱμάτων, σάρκα ἐμφυχομένην ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοεῖ ὑπεστήσαστο, ἀπαρχὴν προσλαβόμενος τοῦ ἀνθρωπίνου φυράματος, αὐτὸς ὁ Λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις. "Ὅστε ἅμα σαρεῖ, ἅμα θεοῦ Λόγου σαρεῖ, ἅμα σαρεῖ ἐμφυχος, λογικῇ τε καὶ νοερά“. Comp. și Τόμος, ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου... col. 1476.

nu adorăm nicidecum altceva decât Treimea : un singur Tată, o singură ipostasă ; un singur Fiu și Cuvânt întrupat al lui Dumnezeu, o singură ipostasă dimpreună cu trupul său și un singur Duh Sfânt, o singură ipostasă : Treimea cea prea sfântă și prea slăvită“¹. Pentru a ilustra și mai bine cum Hristos este o singură ipostasă sf. Ioan Damaschin se folosește de următoarele analogii : „După cum un cuțit înroșit în foc este tot un cuțit și după înroșire, tot astfel și mai presus de această comparație, Hristos este unul și o singură ipostasă și după întrupare. După cum, iarăși, mi-e frică să mă ating de cuțitul cel înroșit în foc, nu din cauza naturii fierului, ci din cauza naturii focului care s'a unit cu fierul, tot astfel mă închin Cuvântului celui întrupat și mă închin totdeodată și trupului, nu din cauza naturii trupului, ci din cauza lui Dumnezeu Cuvântul, care s'a unit cu el. Mă plec înaintea împăratului din cauza mantiei lui de purpură și cinstesc mantia de purpură din cauza împăratului. Și, la drept vorbind, în cazul împăratului și al hainei, unirea dintre ei nu este ipostatică, nici neîntreruptă și nici vecinică. În cazul lui Hristos Dumnezeul nostru, însă, unirea este ipostatică, neîntreruptă și vecinică. Pentru aceasta eu mă închin lui Hristos, Fiului celui întrupat al lui Dumnezeu

1. **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ θῶο ὑπελημάτων....**
9, col. 140. Comp. și **Migne, P. G., vol. XCIV, "Εκθεσις... III, S.**
col. 1013 : „Ἦνῳνται μὲν οὖν αἱ τοῦ Κυρίου φύσεις ἀσυγχύτως καὶ
ὑπόστασιν, διήρηνται δὲ ἀδιαίρετως λόγῳ καὶ τρόπῳ τῆς διαφορᾶς. Καὶ
ὅ μὲν τρόπῳ ἦνῳνται, οὐκ ἀριθμοῦνται· οὐ γὰρ καθ' ὑπόστασιν θῶο εἶνα-
φαιμεν τὰς φύσεις τοῦ Χριστοῦ· ὃ δὲ τρόπῳ ἀδιαίρετως διήρηνται, ἀριθ-
μοῦνται· θῶο γὰρ εἶναι αἱ φύσεις τοῦ Χριστοῦ λόγῳ καὶ τρόπῳ τῆς δια-
φορᾶς“.

și Dumnezeu, ca unuia din Treime, la fel ca și Tatălui și Sfântului Duh“¹.

Dar dacă în Hristos este o singură ipostasă și dacă Hristos este într-o singură ipostasă, nu cumva această ipostasă este o *ipostasă compusă*? Este drept că sf. Ioan Damaschin ne vorbește nu numai

1. **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ ὄντων θελημάτων...**, 9, col. 140-141. O altă analogie de care se folosiseră Sf. Părinți pentru a arăta cum în Hristos sunt două naturi și o singură ipostasă era aceasta: *trup – suflet – om*. De când cu discuțiunile provocate de monofizism însă, analogia aceasta căzuse pe un plan secundar de preocupări. Într'adevăr, monofiziztii găseau în ea tocmai contrariul a ceea ce voiau să dovedească Sf. Părinți. Despre aceștia sf. Ioan Damaschin zice: „Ἐτι φασι, ὅτι οἱ ἅγιοι Πατέρες τῇ παραδείγματι τοῦ ἀνθρώπου ἐχρησάντο ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου· μίᾳ δὲ φύσιν τῶν ἀνθρώπων ἐστὶ· μίᾳ τοίνυν καὶ τοῦ Χριστοῦ ἔσται φύσις“. **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ συνθέτου φύσεως**, 7, col. 120. Sf. Ioan Damaschin se ridică însă cu putere împotriva tuturor celor cari înțelegeau astfel lucrurile și subliniază admirabil sensul acestei analogii întrebuintate de Sf. Părinți. Astfel „numele de natură se așează deasupra celui de specie, căci toți oamenii se zice că sunt de o singură natură, ca unil care se găsesc sub aceeași specie: aceea a omenirii. Dar omul care este din suflet și trup nu este de o singură natură și nici sufletul care este ceva nevăzut, nu este de o ființă cu trupul care este ceva văzut. Când un om este comparat cu un alt om, ei se numesc de o ființă, ca unil cari se găsesc sub o singură specie și ca unii cari sunt cu toții alcătuiți din trup și suflet, purtând cu toții două naturi. Când însă omul este luat în deaproape cercetare se observă că are două naturi: că are, adică, trup și suflet adunate la un loc într-o singură ipostasă. Căci comparând sufletul cu trupul cine ar putea să fie atât de nebun ca să zică cum că amândouă sunt o singură natură? Cu privire la Hristos, observăm însă, că nu există specie. Căci nu sunt mai mulți Hristoși din Dumnezeire și omenire, pentru că toți găsindu-se sub aceeași specie să se zică cum că sunt de o singură natură; ci Hristos este unul singur, cunoscut din două și în două naturi“. **Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ συνθέτου φύσεως**, 7, col. 120-121. Comp. și **Migne, P. G., vol. XCIV, Ἐκθεσις...** III, 3, col. 992-993 și **Τόμος ὡς ἐκ προσώπου...** col. 1464-1468.

de naturi compuse ci și de ipostase compuse din mai multe naturi. Astfel o ipostasă compusă din două naturi păstrează în chip necesar proprietățile naturale ale amândoror naturilor, chiar dacă în unirea lor se vede că este un amestec ¹. Cu toate acestea ipostasa lui Hristos nu este o asemenea ipostasă compusă. *Ea nu este însă nici o ipostasă omenească deși cuprinde în sine toată făptura omenească*. Intr'adevăr: „cu bunăvoința părintească. Fiul lui Dumnezeu făcându-se om, a luat asupra-și natura omenească și voința naturală omenească; el nu a luat însă asupra-și ipostasa omenească, pentruca voința naturală a omenirii să nu trăiască după voința ipostatică și gnostică proprie și deci protivnică voinței dumnezeiești și să fie supusă, în chip liber întru totul acesteia și astfel să se desfacă vechea călcare (a poruncii)” ². Ca atare ipostasa lui Hristos este ipostasa Fiului celui unul născut al Tatălui, care făcându-se om a luat asupra-și natura omenească desăvârșită, îndumnezeindu-o și făcându-o întru totul proprie a sa, întrucât după întrupare în Hristos ființează laolaltă două naturi desăvârșite: cea dumnezeiască și cea omenească, fiecare păstrându-și proprietățile ei naturale, dar cu toate acestea numai o singură ipostasă: aceia a Unuia născut din Tatăl ³.

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων..., 1, col. 129.

2. Ibidem, 40(41) col. 180.

3. Comunicarea idiomelor sau a proprietăților (ἀντιδοσις τῶν ἰδιωμάτων) își găsește, în felul acesta, în Domnul Iisus Hristos o deplină justificare. *Identitatea ipostasei și compenetrarea între ele a naturilor unite în ipostasa Domnului Hristos* sunt cauza care produce această comunicare a idiomelor (proprietăților): „Καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τῶν

Ca atare ipostasa lui Hristos este unică în felul ei: „οὐκέτι δὲ ἄλλη ὑπόστασις τοιαύτη, Υἱὸς θεοῦ καὶ Υἱὸς ἀνθρώπου“ ¹. Din cauza aceasta Hristos cu toate că a fost și om adevărat, având toate proprietățile naturale ale omenirii totuși nu a avut puterea seminală și de reproducere. Textul din sf. Ioan Damaschin sună astfel: „El nu a avut, însă, puterea seminală și de reproducere (τὸ σπερματικὸν καὶ γεννητικόν), întrucât proprietățile ipostaselor dumnezești sunt intrasmisibile. Astfel este cu neputință ca Tatăl sau Duhul să fie Fiu. Pentru aceasta nici nu a fost Fiu al Omului decât numai Fiul lui Dumnezeu, pentruca proprietatea să rămână neschimbată. Apoi, o ipostasă nu se amestecă (împreună) decât numai cu o ipostasă de aceeași natură. Nici o altă ipostasă, însă, nu mai poate fi asemenea, Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al Omului. Căci unul este Fiul cel unul născut: el singur dintr'un singur Tată și dintr'o singură mamă, Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al Omului, Dumnezeu și om, Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu“ ².

Dar nu cumva faptul că Hristos nu a avut puterea seminală și de reproducere și că nu a îndeplinit actul natural al omenirii care este amestecul (împreunarea), ne dă prilejul să conchidem

πως τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρως φύσεως ἀντιδιόδοσης τῇ ἐτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα, καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχέουσιν“. **Migne, P. G., vol. XCIV** "Ἐκθεσις, III, 4, col. 1000.

16. **Migne, P. G., vol. XCV**, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 57(38) col. 176. Astfel ipostasa lui Hristos nu se numește *Hristitate* (Χριστότης), cu alte cuvinte o specie la care ar putea participa mai mulți indivizi, mai mulți Hristoși, ci Hristos este unul singur, o singură ipostasă, iar ca el o altă ipostasă nu se mai află. Comp. și 8, col. 140.

17. Ibid., 57(38), col. 176.

că el nu a avut o natură omenească desăvârșită, ci numai una nedesăvârșită și incompletă? Ceva mai mult, dacă ținem seamă de principiul pe care îl formulează sf. Ioan Damaschin că „ἀνυπαρξία τῆς φυσικῆς ἐκάστου ὀυνάμεως, ἀνυπαρξία ὁπάρχει τῆς φύσεως“ ¹ am putea spune chiar că lipsa puterii naturale seminale și de reproducere din Hristos arată lipsa naturii omenești din el. Dar sf. Ioan Damaschin trasează o foarte pronunțată linie de despărțire între puterile naturale omenești necesare și cele care nu sunt necesare, căci zice: „Cu toate că amestecul (împreunarea) este ceva tot natural, pentru înmulțirea oamenilor, el nu este totuși necesar. Căci este cu puțință ca omul să trăiască și să fie om și fără să se amestece (împreune). Dealtfel mulți s'au arătat eliberați de o astfel de pătimire“ ². Așa dar puterea seminală și de reproducere cu toate că este naturală, nu intră în definiția omului, căci poate să fie cineva om și fără să pună în lucrare puterea aceasta și în cazul acesta el nu este mai puțin om desăvârșit ca cel care pune în lucrare și această putere. Deaceea Hristos a fost și fără de această putere, om desăvârșit, pe lângă că a fost Dumnezeu desăvârșit.

Mai rămâne acum să vedem care este după sf. Ioan Damaschin raportul dintre ipostasa Fiului după întrupare și cea a Tatălui și a Duhului Sfânt. Știm că mai înainte de întrupare raportul dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh este arătat de felul existenței Tatălui, Fiului și Sfântului Duh și

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ ὄγο θελημάτων... 34(35) col. 172. Comp. și 28(29), col. 165. „Ἐτι οὐσιωδὲς ἐστὶ καὶ φυσικόν, ὃ παρὸν σώζει, καὶ ὃ ἀπὸν φθείρει τὸν ὅρον τῆς φύσεως“.

19. Ibid., 37(38), col. 176.

anume: Tatăl este nenăscut și naște adică a născut din veci pe Fiul și tot din veci purcede, adică a purces pe Sfântul Duh; Fiul este născut din veci din Tatăl, iar Sfântul Duh purcede din veci din Tatăl. Deaceea Tatăl, Fiul și Sfântul Duh cu toate că sunt o singură natură, sunt trei ipostase „fiindcă existența fiecăruia este deosebită“¹. După întruparea Fiului lui Dumnezeu însă, el se deosebește de ipostasa Tatălui și a Sfântului Duh nu numai prin aceea că este născut din Tatăl mai înainte de veci, ci și prin aceea că el ia asupra-și natura omenească folosindu-se deopotrivă atât de proprietățile ei naturale cât și de proprietățile naturale ale naturii dumnezeiești: „Căci unul din sf. Treime, Fiul cel întrupat și Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu, după cum în afară de Tatăl și de Duhul Sfânt, prin aceea că s'a făcut om, a avut natură omenească și s'a deosebit de Tatăl și de Duhul, tot asemenea se deosebește de Tatăl și de Duhul și în ceea ce privește proprietățile naturale ale omeneirii, având două naturi și două proprietăți naturale“². Este oare aceasta o schimbare? Nicidecum, întrucât *Fiul întrupându-se a rămas neschimbat, iar unirea ipostatică este neamestecată*, ci este numai o consecință a unirii adevărate a celor două naturi: dumnezeiească și omenească într'o singură ipostasă, aceea a Fiului celui unul născut din Tatăl mai înainte de veci și care prin întruparea sa a devenit Dumnezeu-Omul Iisus Hristos.

1. Migne, P. G., vol. XCV, Παρὰ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων.
7, col. 136.

2. Ibid., 28(29) col. 165.

c) In Hristos sunt două voințe și două lucrări.

Mărturisind dogma celor două voințe și două lucrări în Hristos, Biserica voieste să înțeleagă că în Hristos sunt două feluri de voință: dumnezească și omenească și două feluri de lucrări: dumnezești și omenești. Aceasta este de altfel și învățătura sf. Ioan Damaschin pe care voim să o analizăm mai jos.

1. *In Hristos sunt două voințe.* Principiile enunțate de sf. Ioan Damaschin și pe care le-am analizat când a fost vorba de învățătura sa privitoare la cele două naturi și o ipostasă în Hristos sunt în stare să ne pună pe aceiași cale bună ca să înțelegem cum și pentru ce în Hristos sunt două voințe. Intr'adevăr, dacă cele două naturi unite în ipostasa lui Hristos au fost desăvârșite, înseamnă că ele au avut toate proprietățile lor naturale. Cum voința este o proprietate naturală și încă *nu accidentală, ci necesară*, este dela sine înțeles că Hristos a avut atât voința dumnezească (proprietate a naturii dumnezești) cât și voința omenească (proprietate a naturii omenești) ¹. Astfel sf. Ioan Damaschin zice: „Din care cauză și la Domnul nostru Iisus Hristos, pentru că sunt două naturi și voințele naturale sunt două: pentru ca să fie Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, nelipsindu-i nici una din proprietățile Dumnezeirii și nici una dintre cele ale omenirii; voind conform cu amândouă acestea (și acest lucru noi îl numim dublu) și voind deosebit după deosebirea naturală: dumne-

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων.. 29(30), col. 177: „Ἄρα οὖν πάντες οἱ ἄγιοι Πατέρες, ὥσπερ δύο τὰς φύσεις εἶπον ἐπὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὕτω καὶ πάντα τὰ φυσικὰ ἰδιώματα διπλᾶ”.

zeeste și atotputernic căci voința dumnezească este atotputernică și (iarăși) nu atotputernic, ci slab și supus pătimirii, căci voința omenească este slabă și supusă pătimirii. Și altul este lucrul voit în chip natural omenesc și altul cel dumnezeesc. Voințele omenirii nu sunt și voințele Dumnezeirii căci natura omenească este dela natură voitoare și poftitoare de mâncare, de băutură, de somn și de altele de felul acesta; Dumnezeirea însă nu este poftitoare de asemenea lucruri. Ea nu poate niciodată asemenea lucruri, cu toate că voiește ca natura omenească să poftască în chip natural asemenea lucruri, după cum trebuie și atunci când trebuie¹.

În ceea ce privește voința dumnezească din Hristos ea este aceeași care este și în Tatăl și în sf. Duh întrucât: „la sfânta și nedespărțita Treime, una este voința naturală a celor trei ipostase și unul și lucrul natural voit: binele. Căci nu fiecare ipostasă are un lucru voit care să-i fie propriu și nici o mișcare proprie; ci, mișcarea celor trei ipostase este una singură, după cum tot unul singur este și lucrul voit”². Tot astfel în ceea ce privește voința omenească din Hristos ea este aceeași ca și la ceilalți oameni; „o poftă animală și rațională”³, nu însă determinată, ci *liberă*⁴. Astfel „el a voit și voește ca Dumnezeu cele dumnezești și a voit și voește ca om cele omenești”⁵.

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 26(27), col. 157.

2. Ibid., 24(25), col. 156.

3. Ibid., 25(26), col. 156: „ὁρεῖς ζωικὴ τε καὶ λογικὴ”.

4. Ibid., 28(29), col. 161: „καὶ ἡ θεὰ φύσις ἀναμάρτητος καὶ αὐταξόσιος θέλησις”.

5. Ibid., 27(28), col. 160.

Între voința naturală omenească și voința naturală dumnezească există asemănare și deosebire. Asemănarea constă în aceea că atât voința naturală omenească, cât și voința naturală dumnezească sunt *fără de păcat și libere*, iar deosebirea în aceea că pe când voința naturală omenească este *schimbătoare* (τρέπη), cea dumnezească este *neschimbătoare* (ἀτρέπετος) ¹. Principiul acesta odată enunțat, prezența celor două voințe în Hristos mai este confirmată și de următoarele fapte relatate de sf. Scriptură:

A. Voința omenească:

- a) Hristos a fost supus Tatălui (Filip. II, 8);
- b) Hristos a fost sub lege (Galat. IV. 4);
- c) Hristos a împlinit toată dreptatea (Mat. III. 15)
- d) Hristos „mai înainte de a cunoaște binele și răul se arată neascultător față de răutate, prin aceea că alege binele“ (Isaia VII, 16);
- e) Hristos a fost împuternicit de îngeri (Luc. XXII, 43);
- f) În timpul patimilor Hristos s'a simțit părăsit (Marc. XV, 34);
- g) Hristos intrând în casă și voind să rămână ascuns n'a putut (Marc. VII 24);
- h) Hristos s'a rugat de Tatăl său ca să îndepărteze dela el paharul morții (Mat. XXVI, 39).

B. Voința dumnezească.

Toate minunile săvârșite de el, cu care sunt pline paginile sf. Evanghelii.

Dar voința omenească în Hristos mai este motivată și de faptul că în ceea ce privește mintea și libertatea, Hristos a fost ca și ceilalți oameni

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων., 28(29), col. 161.

„după chipul lui Dumnezeu“¹ cum și de următoarea considerațiune soteriologică: Hristos a venit în lume să mântuiască pe oameni din robia păcatului. Dar păcatul a intrat în lume prin strămoșul Adam și ceea ce a păcătuit în Adam și păcătuiește în noi toți este voința noastră liberă. Deci aceasta a avut nevoie de vindecare și prin intrarea sa Hristos pe aceasta a vindecat-o. Pentru ca să o poată vindeca el a trebuit, însă, ca mai întâi să o ia asupra-și, întrucât după principiul pus de sf. Grigore Teologul: „τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον“². Locul sf. Ioan din Damaschin sună astfel: „Dacă nu a luat asupra-și voința omenească, el nu a vindecat aceea ce a călcat în noi (porunca lui Dumnezeu) pentru prima oară. Căci „aceea ce nu este luat, nu este vindecat“, zice Grigore Teologul. Și cine este aceea ce a greșit, dacă nu voința? Deci aceea ce a greșit, aceea ce a păcătuit, a avut mai ales nevoie de vindecare. Dacă însă zici că el nu a luat asupra-și aceea ce a păcătuit, atunci trebuie să zici că nu a luat asupra-și nici natura cea păcătoasă (și bolnavă). Iar dacă n'a luat-o pe aceasta, n'a luat nici natura omenirii, căci aceasta este cea care a păcătuit“³.

Dar care este raportul între cele două voințe în Hristos? Raportul acesta este redat de sf. Ioan Damaschin în următorul pasagiu: „el a voit și voiește ca Dumnezeu cele dumnezeiești și a voit și voiește ca om cele omenești: nu printr'o părere protivnică, ci prin proprietatea naturilor. El a voit

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 30(31) col. 168; comp. și 28(29) col. 165.

2. Migne, P. G., vol. XXXVII col. 148.

3. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 28(29) col. 161; comp. și 44, col. 184.

și voiește cele omenești așa cum a binevoit voința lui dumnezească, atunci când a binevoit și aceea ce a binevoit, voința lui omenească supunându-se în chip liber voinței lui dumnezești¹. Expresiunea „*nu printr'o părere protivnică, ci prin proprietatea naturilor*“ (οὐκ ἐναντιότῃτι γνώμῃς, ἀλλ' ἰδιότητι τῶν φύσεων), aplicată la cele două voințe în Hristos ne duce la concluzia inevitabilă, că în Hristos au fost numai *cele două voințe naturale*: dumnezească și omenească, iar nu și voința ipostatică sau *gnomică omenească*², întrucât aceasta este protivnică voinței dumnezești³. De altfel sf. Ioan Damaschin ne spune acest lucru în chip lămurit. Astfel: „Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om, a luat asupra-și natura omenească și voința naturală omenească; el nu a luat însă asupra-și ipostasa omenească, pentruca voința naturală a omenirii să nu trăiască după voința ipostatică și gnomică proprie și deci protivnică voinței dumnezești, ci să fie supusă în chip liber întru totul acesteia și astfel să se desfacă vechea călcare (a poruncii)“⁴. Deci, în Hristos au fost două naturi desăvârșite și două puteri naturale voitoare: dumnezească și omenească; ele nu au fost contrare una alteia, întrucât nici puterea naturală voitoare

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 27(28), col. 160: „ἤθελε τοίνυν καὶ θέλει ὡς θεὸς τὰ θεῖα καὶ ἤθελε καὶ θέλει ὡς ἄνθρωπος τὰ ἀνθρώπινα· οὐκ ἐναντιότῃτι γνώμῃς, ἀλλ' ἰδιότητι τῶν φύσεων. Ἦθελε γάρ καὶ θέλει τὰ ἀνθρώπινα ὡς ἡδύοκει ἡ θεῖα αὐτοῦ θέλησις, καὶ ὅτε, καὶ ὅπερ, αὐτεξουσίως ὑποτασσομένης τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ θελήσεως τῇ θεῇ αὐτοῦ θελήσει“. Comp. și 40(41), col. 180 și Migne, P. G., vol. XCIV, Ἐκθεσις, III, 14, col. 1044; 21, 22, col. 1084-1088; 13, 14, 18, col. 1033, 1074-1076.

2. Migne, P. G. vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 27(28), col. 160: „Ταύτην δὲ Κύριος οὐκ ἀνέλαβεν“.

3. Ibid., 25(26), col. 156-157.

4. Ibid., 40(41), col. 180.

a omului nu este protivnică voinței dumnezeiești, după cum nu sunt protivnice acesteia nici cele ce sunt supuse în chip natural voinței naturale omenești și nici folosirea naturală a voinței: „Numai ceea ce este protivnic naturii, zice sf. Ioan Damaschin, este protivnic voinței dumnezeiești, iar aceasta este pofta plăcerilor care lăsate la părerea proprie a fiecăruia este în stare să greșească: adică păcatul. O asemenea poftă însă n'a fost luată asupra-și de Domnul: „căci el nu a făcut păcat și nici vicleșug nu s'a găsit în gura lui“ (Isaia LIII, 29)¹.

Exemplul cel mai tipic al felului cum se împacă cele două voințe în Hristos îl găsește sf. Ioan Damaschin în locul din Matei XXVI, 39, adică în sbuciumul lăuntric al Domnului, din preajma patimilor sale. Intr'adevăr aici, mai mult ca în oricare împrejurare din viața Domnului, iese în relief voința omenească a sa, față în față cu voința sa dumnezească, dându-ne putința a conchide, din armonia care se stabilește între ele, nu numai că voința naturală omenească în Hristos s'a supus în chip liber voinței sale dumnezeiești ci și *inexistența totală a voinței gnomice și ipostatice omenești în el*². Astfel: „Părinte, dacă este cu putință treacă dela mine paharul acesta», adică paharul morții. Iată pofta și dorința naturală a vieții pe care o posedă în chip natural animalele cele raționale și cele neraționale. «Dar să nu fie voia mea, ci a Ta». Iată pofa rațională și naturală a inteligenții, pofta liberă și cu judecată, pofta înfrâ-

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 27(28), col. 157-160.

2. Vezi și Migne, P. G., vol. XCIV, Ἐκθεσις, III, 20, 23, col. 1084-1088; 1089 și Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 36(37), 37(38), col. 176-177.

nătoare a poftei celei neraționale: să «nu fie voia mea, ci a Ta». Nu «a mea» cea omenească potrivit căreia nu-Ți sunt Ție părtaș, căci Tu nici nu ești om după cum sunt eu și nici n'ai primit pătimirile omenești, ci «a Ta», cea comună mie și Ție, al cărei părtaș sunt tot așa după cum sunt părtaș al naturii celei dumnezeiești. «Căci nu m'am coborât ca să fac voia mea, ci pe a Celui ce m'a trimis». Nu ca voința mea omenească să trăiască prin părerea ei proprie și protivnică voiei Tale, ci ca ea să fie supusă voiei Tale. Căci a fost voia și bunavoierea Tatălui, ca el să pătimească pentru mântuirea lumii pentru care motiv s'a și întrupat¹.

Deci, după cum Hristos a avut în sine în chip desăvârșit cele două naturi: dumnezeiească și omenească, unite laolaltă într'o singură ipostasă, aceea a Fiului lui Dumnezeu, care a fost în același timp Fiul Omului, Iisus Hristos Mântuitorul lumii și după cum faptul că natura sa omenească deși n'a avut puterea naturală seminală și puterea de amestec (împreunare) nu a încetat o clipă de a fi o natură omenească desăvârșită, tot astfel el a avut și două voințe: dumnezeiească și omenească, desăvârșite, cu toate că el n'a avut o voință omenească ipostatică². Iar aceasta pentru aceeași rațiune pentru care n'a avut nici puterea naturală seminală și de amestec (împreunare), întrucât voința ipostatică, sau gnostică, nu intră în definiția omului, cu alte cuvinte pentru că ea nu este ceva necesar, ci este ceva accesoriu, este moștenirea păgubitoare a păcatului pentru înlăturarea căruia

1. **Migne, P. G.**, vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 40(41), col. 180-181.

2. Ibid., 37(38), col. 176. Vezi și **Migne, P. G.**, vol. XCIV, Ἐκθεσις, III, 14, col. 1036, 1037, 1045; 17, col. 1069, 1037.

a fost nevoie de intruparea Fiului lui Dumnezeu. Voința ipostatică adică gnostică este „*viețuirea cea după om*“, pe care creștinul adevărat trebuie să se silească a o lepăda, pentru a viețui mai departe „*după Dumnezeu*“, urmând exemplul cel pururea viu al Domnului nostru Iisus Hristos.

2. *In Hristos sunt două lucrări.* Dacă din punct de vedere omenesc lucrarea este identificată de sf. Ioan Damaschin cu mișcarea (ἐνέργειά ἐστι φυσική, ἡ πάσης οὐσίας ἐμφοτος κίνησις)¹, și dacă în calitatea aceasta ea este un apanagiu necesar al ființei (ἥς χωρὶς μόνον τὸ μὴ ὂν)², din punct de vedere dumnezeesc ea este cu totul altceva. Astfel sf. Ioan Damaschin arată că „proprietatea lucrării lui Dumnezeu este nu numai aceea că este la nesfârșit deasupra oricărei simțiri, deasupra oricărei înțelegeri și oricărui veac, ci că este și deasupra oricărei ființe și creaturi“³, iar aceasta pe bună dreptate, întrucât nu numai după concepția creștină, ci chiar și după aceea a antichității, a lui Aristotel b. o., Dumnezeu este nemișcat.

Lucrarea dumnezească ține, ca și voința dumnezească de altfel, de natura Dumnezeirii, căci la sf. Treime toate cele voite și lucrate sunt naturale, din care cauză sunt comune celor trei ipostase ale Dumnezeirii. La oameni, însă, numai puterea de a lucra este naturală, lucrările sunt ipostatice: „căci fiecare ipostasă a îngerilor și a oamenilor are o mișcare proprie și voiește și lucrează în

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 34(35) col. 172.

2. Migne, P. G., vol. XCIV, Ὑπερθεός, II, 33, col. 949.

3. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 34(35) col. 169.

chip deosebit“ ¹. Ca atare lucrarea secundează întotdeauna și întru totul voința. Ea este, ca să zicem așa, traducerea în fapt sau exteriorizarea actului volitiv care se petrece înlăuntrul omului și păstrează coloritul voinței. Este voința naturală? Atunci și lucrarea este naturală. Este voința ipostatică, adică gnostică? Atunci și lucrarea este ipostatică și accidentală.

Deaceea în Domnul nostru Iisus Hristos după cum au fost două naturi și două voințe naturale tot asemenea au fost și *două lucrări naturale*: naturile desăvârșite garantând voințele naturale adevărate, iar acestea condiționând la rândul lor cele două feluri de lucrări naturale: dumnezeiești și omenești ². Deaceea, zice sf. Ioan Damaschin, în Domnul nostru Iisus Hristos „fiindcă sunt două naturi sunt și două lucrări naturale, pentruca să fie Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit și pentruca să voiască dublu și să voiască în chip deosebit, după deosebirea naturală a celor două naturi: dumnezeiește și omenește, atotputernic și fără de pătimire, în ceea ce privește natura dumnezească și slab și cu pătimire încât privește natura omenească“ ³. Faptele relatate de sf. Evanghelii sunt mărturii suficiente pentru adevărul celor de mai sus, căci este la mintea oricui că: „natura ome-

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 35(36), col. 172.

2. Migne, P. G., vol. XCIV, "Ἐκθεσις, III, 15, col. 1052: „Δύο τοίνυν τὰς ἐνεργείας ἐπὶ Χριστοῦ λέγειν ἀναγκαῖον διὰ τὸ διττὸν τῆς φύσεως. Ὡν γὰρ ἡ φύσις παρηλλαχμένη, τούτων διάφορος ἡ ἐνέργεια καὶ ὧν ἡ ἐνέργεια παρηλλαχμένη, τούτων ἡ φύσις διάφορος. Καὶ τὸ ἀνάπαλιν... κατὰ τοὺς θεηγόρους Πατέρας“.

45. Migne, P. G. vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 35(36), col. 172.

nească nu crează și nici natura dumnezească nu mănâncă, nici nu merge dintr'un loc într'altul" ¹.

În ceea ce privește felul cum se împacă cele două lucrări naturale: dumnezească și omenească în Hristos, sf. Ioan Damaschin spune: „fiecare dintre naturile care au fost în Hristos a voit și a lucrat aceea ce a avut propriu, cu participarea celeilalte; voința și lucrarea lui omenească servind întotdeauna voinței și lucrării lui dumnezești“ ². Cu alte cuvinte în Hristos „prin lucrarea omenească lucrează lucrarea cea dumnezească“ (διὰ τῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας, ἡ θεῖα ἐνεργεῖ ἐνέργεια) ³. Deaceia „tot ceea ce a voit și a lucrat omenește, s'a făcut mântuire lumii. El nu a săvârșit cele dumnezești așa cum le săvârșește Dumnezeu, căci nu este propriu lui Dumnezeu a face minuni prin atingere și prin întinderea mâinilor. Dar el nu a făcut nici cele omenești ca un om, căci pătimirile unui simplu om nu pot fi mântuire lumii. Ci, fiind Dumnezeu și făcându-se om, ne-a arătat o lucrare nouă, cu alte cuvinte streină (de cele de până la el), o lucrare dumnezească-omenească (θεανδρικήν): dumnezească, dar lucrând prin cea omenească și omenească, dar servind pe cea dumnezească și înfățișând semnele (σύμβολα) Dumnezeirii lui, care se găsește laolaltă cu omenirea lui“ ⁴.

Lucrarea dumnezească - omenească (θεανδρική)

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 35(36), col. 173.

2. Ibid., 42, col. 181.

3. Ibid., 35(36), col. 173. Motivul este că cel ce săvârșește este unul singur: o singură ipostasă. Comp. și Migne, P. G., vol. XCIV, Ἐκθεσις, III, 15, col. 1057-1060.

4. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 44, col. 184.

a lui Hristos nu trebuie înțeleasă ca o singură lucrare rezultată din cele două lucrări: dumnezească și omenească, întrucât fiecare dintre acestea a fost în același timp și dumnezească și omenească (ἐκείνη γὰρ αὐτῶν, ἕνῃ ἢ καὶ θεανδρική). Sf. Ioan Damaschin respinge cu multă înțelepciune tot ceea ce ar putea avea urmări nefaste asupra realității celor două naturi în Hristos ¹ și cu toate că termenul θεανδρική este cel mai potrivit pentru arătarea lucrărilor Domnului, acceptă alți doi termeni înlocuitori: acela de „nouă” (cum nu mai fusese până la Hristos) „καινή” și acela de „streină” (de toate cele de până la Hristos) „ἑνῇ”, așezându-se astfel pe linia mare a Tradiției Bisericii și în deosebi pe linia „marelui Dionisie” (e vorba de Pseudo-Dionisie Areopagitul) ².

Ilustrarea felului cum se împacă cele două lucrări în Hristos o face Sf. Ioan Damaschin prin următoarea analogie: „După cum fierul este de o natură și focul de o altă natură și după cum fiecare dintre ele au câte o lucrare deosebită: focul nu tae, ci arde și luminează, potrivit cu propria lui lucrare naturală, iar fierul nu este dela natură nici arzător și nici luminos, ci el tae și este de culoare neagră, iar atunci când are loc o unire a amândorora, fiecare săvârșete propria-i lucrare la un loc și nu despărțit, căci în același timp cu tăierea are loc și arderea, și focul arde și luminează prin fier: și după cum nu este numai o singură lucrare naturală, ci două: una a focului, arzătoare, iar altă a fierului tăierea și fiecare dintre ele au câte un re-

1. Migne P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων, 42. col. 184.

2. Migne, P. G., vol. III, col. 172. Vezi și Migne, P. G., vol. XCIV, "Ἐκθεσις, III, 19, col. 1077-1081.

zultat propriu: focul, arderea, iar fierul, tăerea, cu toate că tăerea este arzătoare și arderea tăetoare, tot astfel și în Domnul nostru Iisus Hristos fiecare natură lucrează cele proprii ei, dimpreună cu participarea celeilalte. Aceasta nu înseamnă că amândouă sunt una singură și nici că amândouă au un singur rezultat, ci natura lui omenească a avut ca rezultat supunerea în chip liber și servirea voinței dumnezeiești și întinderea mâinii cu voință proprie și atingerea de copilă, supunându-se și servind voința dumnezească, iar Dumnezeirea a avut ca rezultat ridicarea copilei, care s'a lucrat prin atingere" ¹.

Cu acestea zise am terminat de înfățișat învățătura hristologică a sf Ioan Damaschin expusă în „*Tratatul despre cele două voințe în Hristos*”. La capătul străduințelor noastre putem constata cu deplină satisfacție că învățătura hristologică a Bisericii își găsește în sf. Ioan Damaschin cel mai autoritar și mai complet interpret. Dacă sf. Ioan Damaschin isbutește să închege întreaga sa învățătură hristologică în jurul discuțiunii cu privire la cele două voințe în Mântuitorul Hristos este pentru că nimic altceva nu putea pune mai în evidență în toată strălucirea ei persoana unică a Dumnezeului Om Iisus Hristos, ca ființarea laolaltă a celor două voințe în el și că nimic altceva nu putea face să se înțeleagă mai lămurit rostul operii sale mântuitoare în lume, ca inexistența totală a voinței gnomiche sau ipostatice omenești în sine. Într'adevăr dacă Mântuitorul Hristos nu ar fi luat asupra-și voința omenească, el nu ar fi fost nici

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περὶ τῶν ἐν Χριστῷ δύο θελημάτων... 43, col. 184.

om adevărat și nici n'ar fi putut vindeca păcatul omenirii, care după sf. Ioan Damaschin nu este altceva decât boala semănată în sufletul omenesc de către vrășmaș (τὴν ἐπισπαρείσαν ὑπὸ τοῦ ἐχθροῦ νόσον). Ca unul care singur a fost însă fără păcat „fiind liber și nefiind supus nici morții și nici vreunei alte pedepse, a primit pentru noi pedepsele care erau asupra noastră și a murit pentru noi «ca să dea putere celor ce îl vor primi pe el să devină copii ai lui Dumnezeu» (Ioan I, 12), și să le dăruiască nestricăciunea și viața fără de chinuri, fără de durere și la fel cu îngerii, întru renaștere în veacul viitor”¹. Gândurile acestui „luminător al Bisericii” cu privire la *marea taină a economiei* sunt pe cât de adânci pe atât de limpezi; deaceia teologul ortodox poate privi în ele tot ceia ce este dat ochilor minții omenești să vadă din tainele cele de nepătruns ale Dumnezeirii. El găsește aici tot ceea ce-i poate satisface curiositatea, rațiunea și mai presus de toate credința, cum și un îndemn continuu la meditare și adâncirea marelor taine ale creștinătății².

1. Migne, P. G., vol. XCV, Περί τῶν ἐν Χριστῷ θύο θελημάτων, 44, col. 195.

2. Invățătura hristologică a sf. Ioan Damaschin nu se găsește numai la baza actuală a Bisericii Ortodoxe de Răsărit, ci ea se găsește chiar și la baza scolasticilor celor mai de seamă ai Bisericii Apusene: Petru Lombardus și Thomas Aquinas. Intr'adevăr după cum constată J. Langen (*Johannes von Damaskus*, Gotha 1879 p. 288—289), P. Lombardus reproduce pasajii întregi din sf. Ioan Damaschin, iar Thomas Aquinas se bazează în chip vădit pe sf. Ioan Damaschin în ceea ce privește învățătura despre „Indumnezeirea trupului lui Hristos” (Summa III, 2, 1) și personalitatea Logosului în legătură cu natura omenească (Summa III, 2, 2).

TRATATUL SF. IOAN DAMASCHIN
„DESPRE CELE DOUĂ VOINȚE ÎN HRISTOS“
(TRADUCERE)

I.

Recunoașterea celor două naturi în Hristos aduce după sine recunoașterea unor proprietăți naturale duble și a unor proprietăți ipostatice simple ¹.

Cei ce mărturisesc în Domnul nostru Iisus Hristos două naturi și o ipostasă, au datorită să mărturisească în același timp că proprietățile naturale ale acestor naturi sunt duble și deosebite, în timp ce proprietățile naturale ale ipostasei sunt simple. Este cu neputință să existe o natură în afară de proprietățile ei naturale, care o constituiesc și care o deosebesc de celelalte naturi, întrucât totalitatea acestor proprietăți naturale nu se mai poate observa și la o altă specie. Și iarăși, este cu neputință ca una și aceeași ipostasă să se lipsească de caracteristicile ei și de părțile ei constitutive, care o deosebesc de celelalte ipostase (de aceeași specie), adică să se lipsească de proprietățile ei ipostatice. Cei învățați obicinuesc să le numească pe acestea accidente și părți întâmplătoare. Totalitatea lor este cu neputință să se poată observa și într'o altă ipostasă. Orice ipostasă compusă (compusă adică din diferite naturi), păstrează în chip necesar proprietățile naturale ale acestor naturi, chiar dacă în unirea lor se vede că există un amestec. Focul și apa sunt cu totul pro-

1) Titlurile capitolelor în afară de cel dela cap. XXX (XXXI), sunt ale traducătorului.

tivnice: focul este cald și uscat, iar apa este rece și umedă. Când însă se va alcătui un sigur corp din aceste patru elemente, el va avea toate cele patru calități: căldura, uscăciunea, răceala și umezeala. Astfel, dacă acolo unde se observă un amestec trebuie, în chip necesar, să se observe proprietățile naturale ale părților componente, cu atât mai mult trebuie să se observe acest lucru în unirea cea neamestecată.

II.

Deosebiri naturale și ipostatice.

Se zice că o natură nu se poate compara decât tot cu o natură și că tot de o natură se și deosebește; adică, o specie se deosebește de o altă specie prin deosebiri ființiale și naturale. Tot astfel se zice că o ipostasă nu se poate compara de cât tot numai cu o ipostasă de aceeași specie, prin proprietățile caracteristice ale ipostaselor. O ipostasă însă nu se poate compara cu o ipostasă de altă specie, ca ipostasă. Astfel, cele ce se întâmplă a fi proprietăți ipostatice ale lui Petru, comparate cu un bou oarecare, circumscriu mai mult natura decât ipostasa. Nu zicem niciodată că cutare om se deosebește de cutare cal, prin aceea că unul este chel, iar celălalt păros și nici prin aceea că unul are corpul lung, iar celălalt scurt, ci prin aceea că unul este rațional, iar celălalt nerațional. Ei nu se deosebesc unul de altul nici chiar prin aceea că unul este fiul cutăruia, iar celălalt

al cutăruia. Dacă zicem însă că unul este fiul lui Nestor, iar celălalt fiul cutărui cal și că unul este înțelept, iar celălalt neînțelept, atunci facem o clasare de deosebiri naturale. Deosebirile ipostatice ale oamenilor se socotesc deosebiri naturale față de deosebirile ipostatice ale cailor. Deaceea și în Domnul nostru Iisus Hristos, forma trupului, trăsătura înfățișării sau a chipului, cum și faptul că el este fiul Fecioarei, comparate cu aceea că este Fiul lui Dumnezeu, celui fără de formă, dau prilej nu la o circumscriere a ipostaselor, ci la una a două naturi deosebite. Când însă din două naturi rezultă o ipostasă compusă, atunci în această ipostasă se găsesc atât caracteristicile uneia cât și cele ale celeilalte naturi, adică atât proprietățile ipostatice și naturale ale naturii dumnezeiești, cât și cele ale naturii omenești, și unele și altele devenind proprietăți ipostatice ale aceleiași ipostase.

III.

Ipostase de aceeași specie și ipostase de naturi deosebite.

Pentru arătarea bogății înțelepciunii și puterii lui, Creatorul a făcut în chip înțelept ca între naturi, adică între specii, să fie o foarte mare deosebire. Cum însă admirând el însuși aceasta, a dorit ceva și mai mult și cum dorind ceva mai mult el a și înțeles ce trebuie să fie acest lucru, înțelegând deci, a adus din nemiință la ființă pe animalul cel

înțelegător și rațional ¹, pentru care dealtfel el și crease mulțimea cea mare a speciilor: „Căci cele nevăzute ale lui, dela crearea lumii se văd lămurit, fiind înțelese chiar dela fapăturile lui“ (Rom. I, 20) și „Din frumusețea celor create, prin comparație, se poate înțelege și Creatorul lor“ (Înțelep. XIII, 5). El a făcut și deosebirea ipostaselor după fiecare specie cum și legătura unora față de altele. E vorba, negreșit, de legătura naturală; căci toate ipostasele, care se găsesc în aceeași specie pe baza naturii lor se găsesc unite între ele. Deosebirea dintre ele este numai ipostatică, deoarece deosebirea dintre unele și altele o scoate la iveală numai proprietățile caracteristice ale fiecărei ipostase. Se știe că aceea ce este unic este necomunicabil și ursuz și că comuniunea cu cele ce sunt de aceeași specie este dulce și plăcută (căci orice animal iubește pe acela care este asemănător cu el). De altfel însăși natura cea dintâi, cea (unică) fericită, cea fără de început și fără de stricăciune se observă că este în trei ipostase. Căci zice înțelepciunea cea ipostatică: „Eu sunt aceea întru care a găsit plăcere“ (Prov. VIII, 30), Tatăl și Dumnezeu adică. Pentru aceasta în fiecare ceată a puterilor îngerești el a creat ipostase deosebite și a făcut aceasta chiar și în fiecare specie, pentru ca trăind în comuniune de natură unii cu alții să se bucure unii

1. Vezi Λόγος ΚΗ' (Θεολογικὸς δεῦτερος) al Sf. Grigore al Nazianzului Migne, P. G. vol. XXXVI, col. 25-72.

cu alții și legați între ei printr'o legătură de natură să aibă unii față de alții solitudine și să trăiască în prietenie unii cu alții. Deosebirea ipostaselor dă loc la o deosebire între ceea ce este propriu cuiva și ceea ce este strein de el în ceea ce privește genul și domeniul căruia aparține, așa că fiecare cunooscând aceea ce este propriu lui, să se îngrijească să nu încalce ca pe un lucru propriu ceea ce este strein lui și ca să se cunoască existența fiecăruia. Cel care cercetează un lucru oarecare se cuvine ca mai întâi să știe ce este lucrul acela și în urmă făcând aceasta să știe dacă ceea ce cercetează el este numai un sigur lucru, sau dacă nu cumva sunt două lucruri. Aceasta o spun atât cu privire la voințele cât și cu privire la lucrările și celelalte proprietăți care trebuiesc cercetate în Domnul nostru Iisus Hristos. Pentruca aceasta să fie însă mai limpede, să arătăm mai întâi prin ce se deosebește natura de ipostasă. Atunci vom cunoaște cu totul lămurit care sunt părțile constitutive ale naturii cum și care sunt proprietățile ipostasei. În urmă ne vom gândi și la cele ce sunt în Domnul nostru Iisus Hristos, fie că acestea sunt simple, fie că sunt duble.

IV.

Despre natură și ipostasă.

Ca să vorbim după sfinții Părinți, natură este aceea ce este comun și nehotărît, cu alte cuvinte specia cea mai specifică: om, fiară

sălbatecă, animal, pasăre, cal, bou, (câine). Ipostasă, însă, este aceea ce este luat în parte și care își are o existență de sine stătătoare, o ființă cu accidente, care își are dela soartă existența de sine stătătoare atât în lucrare cât și în fapt, deosebit și separat de toate celelalte ipostase; ceea ce arată comuniune cu indivizii de aceeași specie din cauza naturii și care se deosebește de aceea ce este de aceeași natură ca și de individul de aceeași specie numai prin anumite accidente și proprietăți caracteristice. Ca să zicem în scurt, natură este ceea ce este comun; de ex. omenirea. Astfel Petru este om, Pavel ca și ceilalți în parte sunt oameni. Ipostasă, însă este ceea ce este luat în parte: cutare. Astfel Petru este o ipostasă, iar Pavel o altă ipostasă. Petru nu este nicidecum o altă natură și Pavel o altă natură, ci Petru este o ipostasă, având aceeași natură desăvârșită a omenirii, pentru care motiv este și om desăvârșit. Pavel este deasemenea o altă ipostasă, având aceeași natură desăvârșită a omenirii. Fiecare ipostasă a oamenilor are aceeași natură desăvârșită, nu însă și aceeași ipostasă. Astfel, nu toți oamenii au aceeași ipostasă, căci altul este Petru și altul este Pavel. Altă ipostasă este unul și alta celălalt; dar nu o altă natură Petru și o altă natură Pavel, ci toți oamenii au o singură natură, (dar nu și o singură ipostasă. Tot asemenea și calul cel alb și iute la fugă și boul cel cu un singur corn, și câinele cel mic și leul cel șchiop). Pentru momentul de față

este de ajuns ceea ce am spus cu privire la natură și ipostasă. Să arătăm acum și ce este proprietate naturală și proprietate ipostatică, cum și în ce constă deosebirea dintre ele.

V.

Despre proprietățile naturale.

Este proprietate naturală, aceea ce constituie natura, cu alte cuvinte aceea fără de care natura, a cărei proprietate este, nu poate să existe; de ex. viața, rațiunea, voința, simțirea, mergerea, respirarea atunci când este vorba de om și altele de felul acesta. Astfel cel ce nu raționează nu este om, căci nu a fost niciodată vreun om care să nu raționeze, fie bine, fie rău. Tot astfel nici cel ce nu simte, sau cel ce nu merge, sau cel ce nu respiră. Proprietate naturală este deci aceea ce constituie natura și ceea ce desparte o specie de alta, adică o natură de altă natură și ceea ce se poate observa în fiecare ipostasă de aceeași specie. De ex. rațiunea: ea constituie natura omului, ca una care este luată în considerație atunci când este vorba de definiția omului. Căci omul este un animal rațional muritor. Rațiunea desparte pe om de toate cele neraționale; căci orice om este rațional. Cel ce nu este rațional nu este om, întrucât este cu neputință ca omul să nu fie un animal rațional muritor.

VI.

Despre proprietățile ipostatice.

Este proprietate ipostatică aceea ce desparte o ipostasă de altă ipostasă; de ex. cârn, alb, negru, chel și altele de felul acesta. Căci nu orice om este cârn, ci unul este cârn, altul cu nasul acvilin, iar altul cu nasul mare. Deasemenea nu orice om este alb, ci unul este alb, altul negru, iar altul galben. Nici chel nu este orice om, ci unul este chel, iar altul păros, adică cu părul des. Și ca să zicem în scurt, cu privire la omenire, toate acelea care sunt dăruite de Creator tuturor oamenilor, după Sfinții Părinți și după rațiunea cea adevărată, sunt proprietăți naturale, unele fiind ale creației, iar altele ale condamnării.

Natura este puterea dată fiecărei specii din poruncă dumnezească, prin care aceasta poate să săvârșească o lucrare, sau să sufere ceva. Astfel este ceva natural ca cineva să aibă ochi, nas și celelalte mădulare, căci cel care este lipsit de unul dintre acestea nu poate fi un om desăvârșit. Ipostatică este numai deosebirea care provine de pe urma acestora. Astfel, vederea și a vedea sunt ceva natural; vederea deosebită, însă, adică vederea cea bună sau vederea cea rea sunt ipostatice. Dorința mâncării și chiar mâncarea sunt ceva natural; dorința deosebitelor mâncări, însă, ca și dorința deosebită, cu alte cuvinte dorința mai mare, sau mai mică sunt ceva ipostatic. Voința și a voi este ceva natural;

voința deosebită însă, ca și a voi în chip deosebit, este ceva ipostatic. Toate câte le au numai unele dintre ipostasele de aceeași specie, iar altele nu le au, sunt proprietăți ipostatice.

VII.

Deosebirea dintre proprietățile naturale și cele ipostatice.

Trebue să știm că orice ipostasă a oamenilor are, ca ceva indispensabil, aceea că există și că a fost adusă de Creator din neființă la ființă. Cu alte cuvinte orice ipostasă a oamenilor are în sine aceea că este creată, că viețuiește, că lucrează, că simte, că gândește, că raționează, că pofteste, cu alte cuvinte că voiește. Mai are, deasemeni, în sine aceea că constă din ființă și accidente. Ei bine toate acestea arătate până acum sunt elemente ființiale și naturale. Mișcarea particulară și deosebită a acestora, este însă o deosebire ipostatică, pe când participarea la toate cele arătate mai sus înseamnă identitatea naturii. Felul existenței însă, ca și ipostasa separată și cu constituție proprie, sau construcția fiecărui fel de existență și folosirea particulară ca manifestare sau particulară ca mișcare și diferită a celor naturale, face ca ipostasele să fie separate și face ca să zicem că sunt mai mulți oameni. Astfel și cu privire la Tatăl, la Fiul și la Sfântul Duh: fiindcă existența fiecăruia este deosebită, înseamnă că sunt trei ipo-

stase ¹. Cum însă fiecare dintre aceste ipostase nu voiește și nu lucrează diferit și nici deosebit sau separat, ci în același chip, este lămurit că nu este vorba despre trei Dumnezeu, ci despre un singur Dumnezeu. Acestea zicând, să vedem acum dacă în Hristos sunt două naturi; atunci vom cunoaște și dacă proprietățile naturale ale lui sunt duble, căci după cum se știe este cu neputință ca să existe o natură în afară de proprietățile ei naturale și constitutive.

VIII.

In Hristos sunt două naturi.

Este Hristos Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit și după unirea ipostatică a naturilor? Desăvârșit în Dumnezeire și desăvârșit în omenire? Desigur. Dumnezeirea și omenirea sunt o singură natură, sau două? Negreșit că două; căci una este natura Dumnezeirii și alta natura omenirii. Deci, în Hristos sunt două naturi și Hristos este în două naturi, dacă este cu adevărat Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit.

Și iarăși: Putem să mărturisim că Hristos este din două naturi? Desigur. Pentruce din două? Pentrucă el este din Dumnezeire și din omenire. Dar ce? a zice Dumnezeire și omenire înseamnă a zice două naturi? Desigur și pe bună dreptate, fiindcă natura Dumnezeirii și a omenirii nu este una.

1. Vezi *Λόγος Κ'* al Sf. Grigore al Nazianzului Migne, P. G. vol. XXXV. col. 1065-1080.

În afară de aceasta: Putem să mărturisim că Hristos după unire este în Dumnezeu și în omenire? Desigur. Deci, dacă după unire mărturisim că Hristos este în Dumnezeu și în omenire și dacă Dumnezeirea și omenirea sunt două naturi și nu una, negreșit că putem să mărturisim că el este în două naturi.

Și iarăși: Dacă Hristos are și după unire natura Tatălui desăvârșită și fără lipsă, neschimbată și neamestecată, întru totul și dacă are și natura Mamei, adică natura lui Adam, desăvârșită și fără lipsă, neschimbată și neamestecată, din toate acestea natura lui Dumnezeu și Tatălui și natura sfintei Fecioare este una sau sunt două? Desigur că două. Deci după unire în Hristos sunt două naturi. În Dumnezeu Cuvântul, mai înainte de unire nu erau două naturi, ci numai una, aceea a Tatălui și aceasta fiindcă este cu neputință ca una și aceeași natură să fie și creată și necreată, și cu început și fără de început, și supusă pătimirii și nesupusă pătimirii. Dacă a început, atunci nu mai este fără de început, iar dacă este necreată, atunci ea nu a mai fost creată. De aceea Hristos nu este o singură natură ci este o singură ipostasă (purtând, adică) având două naturi una necreată și una creată, una fără de început, iar cealaltă cu început.

Tot astfel: Dacă o natură este compusă din naturi deosebite, ea nu este de aceeași ființă cu niciuna dintre ele. Fiecare dintre acestea își are definiția ei aparte; natura compusă însă, are o altă definiție compusă. Este cu

neputință ca cele ce primesc o definiție deosebită să fie de aceeași ființă. Dacă Hristos este o singură natură, cum va mai fi el deci de aceeași ființă cu Tatăl și cu Mama? Unul este Dumnezeu, iar cealaltă este om. Dumnezeu și om nu sunt însă o singură natură, căci Dumnezeirea și omenirea nu au o singură definiție: una este creatoare, iar cealaltă creatură.

Deasemenea: Una și aceeași natură nu poate să fie de aceeași ființă cu cele ce sunt de altă ființă. Sau: o natură nu se zice că este de aceeași ființă cu o natură și nici o ipostasă de o singură natură nu se zice că este de aceeași ființă cu ipostasele de ființe deosebite. Deci, dacă Hristos după unire ar fi o singură natură, atunci cum ar mai putea fi de aceeași ființă cu Tatăl și cu Mama, cari sunt, de ființe deosebite?

Și iarăși: Dacă natura lui Hristos, după unire este una, atunci cum se numește? Hristitate, adică Dumnezeu-omenire. Cu care natură? Dacă este una, atunci negreșit, cu natura lui care este una. Deci Dumnezeu-omenirea lui. În cazul acesta Dumnezeirea din Hristos urmează să fie supusă pătimirii.

În fine: Hristos a pătimit? Desigur: A pătimit Dumnezeirea lui, sau omenirea lui? Care natură? Omenirea. Natura lui dumnezească a rămas fără pătimire? Da. Natura lui cea supusă pătimirii și cea nesupusă pătimirii este aceeași, sau sunt două naturi deosebite? Desigur că sunt două naturi deose-

bite. Dacă însă sunt două naturi deosebite, atunci cum mai sunt ele una și nu două? Cele două naturi nu sunt numai o singură natură, ci o singură ipostasă și două naturi: una supusă pătimirii și una nesupusă pătimirii.

Cu cele zise până acum discuțiunea noastră va fi desigur îndrumată pe o cale bună.

IX.

În Hristos este o singură ipostasă.

Cum că ipostasa lui Hristos este una și nu două, vom cunoaște din cele ce urmează: Este Hristos un singur Fiu, sau doi? Desigur că unul. Atunci cum mai poate fi vorba de două ipostase la Fiul, care este unul singur? Dacă ar fi două ipostase, atunci altceva ar fi o ipostasă și altceva cealaltă și am avea doi Hristoși; sau, altul ar fi Hristos și altul Dumnezeu-Cuvântul și nu ar mai fi un singur Fiu.

Și iarăși: Dacă ipostasele lui Hristos ar fi două și dacă Hristos șade de-a-dreapta Tatălui pe scaunul de heruvimi și se adoră de toată făptura, dimpreună cu Tatăl și cu Duhul, atunci ar însemna că noi adorăm o Pătrime iar nicidecum o Treime. Dar noi nu adorăm nicidecum altceva decât Treimea: un singur Tată, o singură ipostasă; un singur Fiu și Cuvânt întrupat al lui Dumnezeu, o singură ipostasă dimpreună cu trupul său și un singur Duh Sfânt, o singură ipostasă: Treimea cea prea sfântă și prea slăvită. Căci după cum un cuțit înroșit în foc este tot un

cuțit și după înroșire, tot astfel și mai presus de această comparație, Hristos este unul și o singură ipostasă și după întrupare. După cum, iarăși, mi-e frică să mă ating de cuțitul cel înroșit în foc, nu din cauza naturii fierului, ci din cauza naturii focului care s'a unit cu fierul, tot astfel mă închin Cuvântului celui întrupat și mă închin totdeodată și trupului, nu din cauza naturii trupului, ci din cauza lui Dumnezeu Cuvântul, care s'a unit cu el. Mă plec înaintea împăratului din cauza mantiei lui de purpură și cinstesc mantia de purpură din cauza împăratului. Și, la drept vorbind, în cazul împăratului și al hainei, unirea dintre ei nu este ipostatică, nici neîntreruptă și nici vecinică; în cazul lui Hristos Dumnezeuul nostru, însă, unirea este ipostatică, neîntreruptă și vecinică. Pentru aceasta eu mă închin lui Hristos, Fiului celui întrupat al lui Dumnezeu și Dumnezeu, ca unuia din Treime, la fel ca și Tatălui și Sfântului Duh.

X.

Proprietățile naturale în Hristos sunt duble.

S'a arătat deci că naturile lui Hristos sunt două și că ipostasa este una. Fiindcă el are două naturi, deaceea este nevoie ca să mărturisim în el, în chip desăvârșit și fără de lipsă și proprietățile naturale ale celor două naturi, de vreme ce cunoaștem că el este Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit.

XI.**Despre proprietățile naturale pe care le are Hristos
din natura dumnezească.**

Intr'adevăr, din natura dumnezească și părintească el are aceea că este necreat, că este fără de timp și fără de început. Căci el nu a început să fie ca unul care mai înainte de aceasta nu era; ci el a fost din veci născut, datorită faptului că este Dumnezeu, având puterea naturală de a voi, de a lucra, de a fi atotputernic, de a fi nesfârșit de puternic, de a fi creator, a toate lucrător, nesfârșit, nedescris, neînțeles, necercetat, fără de moarte, atotstăpânitor, susținător a toate, bun, înțelept, drept, mântuitor, simplu și necompus în ceea ce privește natura, neschimbat, nestricat, supraveghetor a toate, mai dinainte cunoscător al celor viitoare, cuprinzător al tuturor, adică atotcuprinzător, nepărtaș la ceva: părtaș numai în ceea ce privește lucrarea iar nu și natura; liber, binefăcător, generos, lumină, nevăzut, neatinș, mai presus de tot ceea ce este dumnezeesc, mai presus de orice ființă, iar ca să zicem în scurt, toate acelea pe care le are Tatăl sunt și ale Fiului, afară de nenaștere ¹. Mărturie adevărată despre aceasta este însuși Domnul, care zice: „Toate câte are Tatăl ale mele sunt“ (Ioan XVI, 15), iar către Tatăl însuși zice: „Toate ale mele ale Tale sunt“ (Ioan XVII, 10).

1. Vezi $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ KE' al Sf. Grigore al Nazianzului, **Migne, P. G. vol. XXXV, col. 1097-1225** și $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ AA', **Migne, P. G. vol. XXXVI, col. 241-256.**

XII.

Despre proprietățile ipostatice pe care le are Hristos din ipostasa lui.

Propriu ipostasei lui este că el este Fiu născut din Tatăl ¹ și nu Tată nenăscut și nici născător. Căci s'a născut din Tatăl fără de pătimire și fără unire, adică fără amestecare (împreunare), întocmai ca lumina din foc; ba, ceva mai mult, ca o lumină desăvârșită dintr'o lumină desăvârșită. Deci, el își are ființa și toate câte are, din Tatăl. Deaceia și zice: „Tatăl meu este mai mare decât mine“ (Ioan XVI, 28), căci eu sunt din el, cu toate că nu sunt după el ², iar nu el din mine. Pentru care lucru el și cinstește pe Tatăl.

XIII.

Despre proprietățile pe care le are Hristos din natura omenirii.

Arătând, deci, proprietățile naturii dumnezeiești a lui Hristos, pe care le are din Tatăl, să arătăm acum și proprietățile naturale ale naturii omeniești, pe care le-a avut din luarea asupra-și a trupului nostru. Intr'adevăr, dacă fiind Dumnezeu desăvârșit s'a făcut pentru noi om desăvârșit ca noi, este lămurit că având toate proprietățile naturale ale Dumnezeirii, pentru care lucru este și Dumnezeu desăvârșit, are și toate proprietă-

1. Vezi Λόγος Κ' al Sf. Grigore al Nazianzului Migne, P. G. XXXV, col. 1065-1080.

2. Ibidem.

țile naturale ale omenirii, cele lucrătoare și cele pătimitoare, pentruca să fie și om desăvârșit. Căci dacă ar fi fost ceva dintre cele naturale pe care să nu-l ia asupra-și, atunci el nu ar mai fi fost om desăvârșit, ci incomplet.

XIV.

Despre puterile naturale.

Fie de mai 'nainte hotărît că puterea oricărei lucrări, a oricărei întrebuintări, a oricărei fapte și a oricărei pătimiri, noi am luat-o în chip natural dela Creatorul și că acestea sunt naturale. Intr'adevăr, este cu neputință ca o natură oarecare să se folosească în faptă, să săvârșească vreo lucrare, sau să sufere vreo pătimire, a cărei putere nu a luat-o în chip natural. De ex. pământul n'ar putea să facă să răsară plante, dacă n'ar fi luat puterea de a face să crească, în chip natural dela Creatorul. Și nici apa n'ar putea să facă să crească viețuitoarele, ca să mă exprim așa cu privire la nașterea peștilor, și să contribue la creșterea plantelor producătoare ale pământului, dacă n'ar fi luat puterea aceasta dela Creatorul. Deasemenea planta n'ar putea să crească dacă n'ar fi luat puterea de a crește și nici pasărea n'ar putea să zboare, dacă n'ar fi luat puterea de a zbură. Tot astfel nici animalele terestre n'ar putea să meargă și nici târâtoarele n'ar putea să se târască, dacă n'ar fi luat fiecare dintre acestea o astfel de putere. Deaceia nici omul n'ar putea să vadă, să înțeleagă, să

voiască în chip liber, sau să lucreze, dacă n'ar fi luat o asemenea putere în chip natural dela Creatorul.

XV.

Omul ca microcosm.

Omul deci este un microcosm ¹: el are și suflet și trup și se găsește așezat ca ceva mijlociu între înțelegere și materie. Cu alte cuvinte el este o legătură a ceea ce este văzut și a ceea ce este nevăzut, adică a creaturii celei simțuale și a celei înțelegătoare. Ochiul și partea cea mai curată a sufletului este înțelegerea. Omul este părtaș corpurilor celor neînsuflețite prin amestecul și compunerea lui din patru elemente; este părtaș plantelor prin cele de mai sus și prin puterea de hrănire și de creștere cum și prin puterea de sămânță; în fine este părtaș animalelor neraționale și prin cele de mai sus, dar și prin viață și prin pofta nerațională, adică prin mânie și dorință; apoi prin închipuire și prin aducere aminte, prin simțire și prin mișcarea instinctivă. Mișcarea instinctivă este mișcarea corpului întreg, apoi prin voce și respirare. Și este legat și de puterile cele netrupești și înțelegătoare prin rațiune și prin pofta rațională a minții, care este voința, cea dintâi mișcare a minții. Căci numai când cineva pofteste ceva, raționează și numai

1. Sf. Grigore al Nazianzului întrebuințează expresia: „ἐν μέσῳ μέγαν“, Migne, P. G. vol. XXXVI, Λόγος ΑΗ', col. 324 și Λόγος ΜΕ', col. 632.

când raționează, judecă. Pofa aceasta este liberă; căci cel ce pofteste ceva, pofteste, înțelege, raționează și judecă în chip liber.

XVI.

Proprietățile naturale ale trupului și cele ale sufletului.

Trupului îi sunt proprii: tăierea, scurgerea și schimbarea în ceea ce privește calitatea; cu alte cuvinte răcirea, încălzirea, umezeala și uscăciunea ca și organizarea mădulelor. Sufletului rațional însă și numai lui, îi sunt proprii: viața, înțelegerea și pofa rațională, care la drept vorbind este voința. Înainte de toate acestea, partea cea mai proprie a sufletului, aceea care-l deosebește de ființa îngerilor este că el trăiește în trup și că îi dă acestuia viață și mișcare; că conduce trupul și pofa nerațională, dorința, mânia și mișcarea instinctivă în chip liber și după propria lui pofă, adică voință, stăpânind în chip natural propriul său trup, întocmai ca pe un sclav propriu și natural. Pentru aceasta omul este mai mult decât îngerii în ceea ce privește „chipul lui Dumnezeu“. Căci îngerul nu are un sclav natural și nici nu este în chip natural stăpân.

XVII.

Părțile comune sufletului și trupului.

Părțile comune sufletului și trupului, pe care le împărtășește sufletul trupului sunt: viața și închipuirea, adică puterea naturală

a simțurilor de a percepe și de a cunoaște; simțirea însăși, adică cele cinci simțuri: vederea, auzul, mirosul, gustul și pipăitul. Apoi, aducerea aminte, mișcarea instinctivă, puterea de hrănire și de creștere și pofta nerațională: mânia și dorința, foamea și setea, oboseala și saliva, plăcerea și desgustul (teamă, slăbiciunea, lupta lăuntrică, neliniștea) sbuciumul, sudoarea și moartea. Moartea este despărțirea sufletului de trup. Deasemenea sufletul împărtășește trupului și toată economia hranei și a creșterii.

XVIII.

Proprietățile naturale sunt pătimiri și lucrări neraționale.

Toate acestea sunt pătimiri și lucrări neraționale: lucrări și puteri ale naturii. Deaceia toate cele ce sunt naturale, sunt datorite naturii de Dumnezeu. Ele sunt pătimiri, pentrucă toată natura cea creată se mișcă și lucrează numai pătimind ceva. Numai natura dumnezească este fără pătimire, se mișcă fără a suferi ceva și lucrează fără să se miște. Dintre puterile acestea unele par a fi mai mult lucrări, iar altele pătimiri, căci este mai cuviincios a zice că voința este mai mult lucrare, iar moartea, tăierea și scurgerea, mai mult pătimire. Deci tăierea, scurgerea și schimbarea din punctul de vedere al calității, adică albirea, îngrirea, răcirea, încălzirea, boala și altele de felul acesta, sunt pătimiri. Deasemenea și organiza-

rea, adică conformarea mădularilor. Natura lucrează organizând și conformând. Cel care pătimește, atunci când este organizat, este trupul. Când zic natură, înțeleg legea și puterea dată dela început, de Creatorul, fiecărei specii, după care aceasta se mișcă sau rămâne în repaos. Se mișcă în spre acelea, în spre care are putere și lucrări, înțelegând, raționând, voind, simțind și schimbându-se dintr'un loc în altul, căci puterea tuturor acestora o are dela Creatorul. Stă, iarăși, în repaos, nemișcându-se, față de acelea, față de care nu a luat putere și lucrări, ci față de care se găsește fără mișcare. Înțelegem prin mișcare ivirea unui lucru și distrugerea lui, schimbarea, creșterea, micșorarea și mișcarea locală. Mișcarea este de șase feluri: înainte, în urmă, la dreapta, la stânga, în sus și în jos. Dealtfel toate cele despre care s'a vorbit mai sus sunt mișcări. Înțelegerea însă și profita rațională, reflecțiunea și cercetarea, gândirea și intențiunea, judecata și dispoziția, preferința și părerea, cum și instinctul de a ne folosi de ceva, sunt lucrări. Se pare chiar că mai mult decât celelalte, lucrare este înțelegerea, pe când pofta este pătimire. Căci tot cel ce pofteste suferă. Numim lucrarea aceasta poftă rațională, fiindcă este liberă, ca una care are stăpânire asupra pătimirilor neraționale, judecă și guvernează, ținând în frâu mânia, dorința, simțirea și mișcarea instinctivă. Căci acestea, în calitate de pătimiri neraționale sunt supuse și în ascultarea ra-

țiunii: ele ascultă de rațiune, se supun și se mișcă așa cum poruncește rațiunea, la oamenii care se conformează naturii.

XVIII (XIX).

Pătimirile ca părți constitutive ale ființei animalice.

Dar și pătimirile sunt părți constitutive ale ființei animalice, căci fără de acestea nu poate exista viața. Acestea însă au fost date omului în slujbă de Creator: dorința i-a fost dată în slujbă față de Dumnezeu și de voințele lui, iar mânia i-a fost dată în slujbă împotriva diavolului și a păcatului, cum și pentru ca să îmbărbăteze dorința. Așa dar pofta nerațională este dată pentru constituirea ființei animalice. Pofta rațională și liberă însă a fost dată omului de Creator pentru ca să țină în frâu, în chip liber, orice mișcare naturală, să o stăpânească și să o supună legii Aceluia care a creat-o. Astfel în om pofta și înțelegerea au fost împreunate, pentru ca să nu pătimim fără să vrem cele ale animalelor neraționale, noi fiind raționali. Căci mintea poftind ceva în chip liber și terminând ceva de poftit în chip rațional și înțelegător, înțelege și cercetează, gândește și deliberează, distinge și se dispune față de ceea ce a judecat, preferă și pornește la faptă. Raționalul comandă dela natură neraționalului. Dacă deci, omul a fost creat ca un împărat rațional al întregii creații neraționale, cum nu va fi el liber de pătimirile neraționale din el? Fiind dotat cu poftă, cu ra-

țiune și cu înțelegere, el înțelege și raționează mânat de poftă și pofteste liber în chip înțelegător și rațional. Dintre cele ce sunt comune sufletului și trupului, viața este mai mult o lucrare; închipuirea însă și simțirea, aducerea aminte și mișcarea instinctivă, sunt lucrări pătimitoare, sau pătimiri lucrătoare. În fine mânia și dorința, foamea și setea, oboseala, tema, slăbiciunea, lupta lăuntrică, plăcerea, întristarea, saliva și sudoarea, cum și hrănirea și creșterea, iar mai presus de toate moartea, sunt pătimiri ¹.

XIX. (XX).

Proprietățile naturale sunt dăruite oamenilor de Creator.

Toate acestea sunt naturale și inatacabile și sunt dăruite naturii oamenilor de către Creator. Dealtfel el le-a dăruit și ființa și aceea că sunt astfel. Nu este nimeni dintre oameni care să nu fie părtaș la acestea. A le avea este o dovadă de înțelepciunea și virtutea Creatorului. Nouă nu ni se socotesc însă nici ca virtute, nici ca răutate. Ele sunt însă bune și ne sunt dăruite de Cel bun, spre bine. Virtutea sau răutatea o constituie numai felul în care ne servim de ele. Dacă voința se supune legii lui Dumnezeu și dacă mintea conduce, după legea lui, cele supuse ei, adică toate mișcările sufletului și

1. Vezi Sf. Grigore al Nisei **Migne, P. G. vol. XLIV**, Εἰς τὰ τῆς Γραφῆς ῥήματα: „Ποιήσωμεν ἀνθρώπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοιωμεν“, Λόγος Β' col. 277-297.

în chip deosebit mânia și dorința, căci acestea sunt supuse rațiunii, atunci noi săvârșim virtutea și împlinim dreptatea. Pentru aceasta am primit putere asupra acestora. După cum însă am primit puterea, tot așa am primit și legea și am fost mai departe sub lege. Intr'adevăr, ființele neraționale, neavând mintea conducătoare liberă de mânie și dorință, n'au primit nici lege. Deci, fiind dela natură sclavi ai Creatorului și având libertatea, această parte constitutivă a virtuții (căci ceea ce este făcut cu forța nu este virtute și nici ceva plăcut), am primit legea pentruca să cunoaștem că avem un stăpân și pentruca nu mergând în întunec să cădem în gropi. David a zis: „Legea ta este făclie picioarelor mele și luminează cărărilor mele“ (Pslam CXVIII, 105), pentru ca să se cunoască dorința și bunăvoința noastră de a fi părtași ai binelui dimpreună cu Dumnezeu: „pentru ca binele celui ce adună, să fie tot atât de mare ca și acela al celui ce procură sămânța“. Căci el ne-a dăruit nouă puterea de a face bine și tot el ne-a făcut și liberi pentru ca binele să fie dela el și dela noi. Dumnezeu conlucrează spre bine cu oricine preferă binele, pentruca păzind ceea ce avem dela natură, să dobândim cele ce sunt mai presus de natură, adică, nestricăciunea și îndumnezeirea, din unirea cu Dumnezeu, prin familiarizarea voinței noastre după putere cu el și ca nu folosindu-ne de puterile naturale fără de rațiune să ne asemănăm cu dobitoacele cele fără de înțele-

gere și să devenim asemenea lor (Psalm XLVIII, 21). Dacă voința noastră nu se supune voinței dumnezeiești și mintea noastră liberă se folosește după propria ei părere și preferință de mânie și de dorință, ea lucrează atunci răutatea. Răutatea nu este altceva decât păcat, rătăcire și neascultarea legii Stăpânului nostru. Așa dar cel dintâi bun demn de natura cea rațională este liberul arbitru, iar a te folosi de liberul arbitru, a fi stăpân și deasupra pătimirilor celor neraționale, adică, deasupra mâniei și dorinței, este virtute. A trăda însă libertatea, a te lăsa învins de pătimirile cele neraționale și a trăi nerațional și ca dobitoacele, este răutate, este păcat. Deci, să nu ne purtăm în chip rușinos, săvârșind ceea ce săvârșesc animalele neraționale, ci să supraveghem cu rațiunea instinctele naturii. Căci nu se cuvine omului celui rațional felul de trai al celor neraționale, ci se cuvine, mai mult, să se folosească în chip rațional de pătimirile cele neraționale, să le rânduiască cu rațiune, să le conducă întocmai ca unul care are putere asupra lor, să le țină în frâu, să se conducă el însuși și să se supună legii dumnezeiești, folosindu-se de acestea așa cum a poruncit Domnul.

XX (XXI).

Ereticii n'au idei lămurite de noțiunile credinței.

Trebue să știm că ceea ce provoacă rătăcirea ereticilor este confundarea numelor. Astfel monofiziții, adică acefalii, zic că na-

tură și ipostasă este același lucru, fapt care i-a determinat să zică cum că în Hristos este o singură natură, de frică să nu împartă pe Hristos în două ipostase. Deasemenea cei ce judecă la fel cu Nestorie au zis că sunt două ipostase, de frică să nu confunde cele două naturi ale lui Hristos în una singură. Și tot astfel și monoteliții necunoscând deosebirea dintre voința naturală și cea ipostatică, adică dintre voința naturală și cea gnostică, au fost siliți să zică cum că în Hristos este o singură voință. Ca să scăpăm însă de rătăcirea care ar putea să provină de pe urma faptului că un singur nume are mai multe înțelesuri, vom trata mai jos cele privitoare la voință.

XXI (XXII).

Ce înseamnă voința?

Voința este ceva care are mai multe înțelesuri, căci înseamnă când voința, adică puterea de a voi, când însuși lucrul voit, care este supus voinței, adică lucrul însuși pe care-l voiește cineva. Și altceva este voința și altceva lucrul voit, după cum altceva este vederea și altceva lucrul văzut. Vederea este însăși puterea văzătoare, cu ajutorul căreia vedem și care lucrează prin ochi. Lucrul văzut este însă lucrul acela care se vede: piața, lemnul, sau altceva de felul acesta. Tot asemenea și voința este însăși puterea voitoare a sufletului, cu ajutorul căreia voim, iar lucru voit, însuși lucrul pe care-l voiește

cineva. De ex.: voiesc să navighez; a naviga este un lucru voit. În genere lucrul voit este sau o lucrare, adică o faptă, sau o pătimire. Acum să vedem dacă voința este naturală sau ipostatică.

XXII (XXIII).

Voința naturală și cea ipostatică.

Așa dar orice om are puterea voitoare, sau nu? Este lămurit că orice om are puterea de a voi și că orice om are voirea. Căci care om a fost acela care să nu voiască nimic? Totuși nu orice om voiește în același fel; ci, unul voiește bine, iar altul voiește rău; fiecare după propria lui părere. Incât voința, adică puterea voitoare și faptul simplu de a voi, sunt ceva natural. Ceea ce se voiește însă, adică a voi într'un fel sau în altul, este ceva gnomic și ipostatic.

XXIII (XXIV).

Analiza noțiunii voință.

Și iarăși: Voința fiind, după cum am spus, ceva care are mai multe înțelesuri, ea arată când puterea voitoare, când aceea ce voim. Este nevoie să știm că altceva este puterea voitoare, altceva a voi, altceva a voi un lucru oarecare și într'un fel oare-care, altceva ceea ce se voiește, altceva voitor și altceva cel ce voiește. După cum altceva este vederea și altceva a vedea, altceva a vedea un lucru oarecare și într'un fel oarecare, altceva ceea ce se vede, altceva văzător și altceva cel ce vede. Vederea este însăși puterea văzătoare

a sufletului, care lucrează prin ochiu și potrivit căreia vedem. A vedea însă, înseamnă a ne folosi de puterea văzătoare, a lucra cu ea și a vedea. Nimeni nu vede dacă nu are vederea, adică puterea de a vedea. Dar ce este ceea ce se poate vedea? Se poate vedea cerul, pământul sau altceva. În cât privește felul în care se poate vedea, acesta este: bine, sau rău. Ceea ce se vede este aceea ce cade sub vedere, adică corpul văzut, culoarea, sau forma văzută. Văzător este aceea ce are dela natură puterea de a vedea, chiar dacă doar-me, sau dacă este orbit. Astfel, omul este un animal văzător. Cel ce vede, în fine, este acela care se folosește de vedere, adică de puterea văzătoare, cel ce lucrează cu ea și vede. Tot astfel, voința este însăși puterea voitoare, care este dată sufletului în chip natural de Creator, adică puterea de a voi. A voi, înseamnă a te folosi în chip efectiv de puterea voitoare și a pofti. Nimeni nu voiește, dacă nu are voință, adică putere de a voi. Ceea ce se voiește este lucrul voit, care este supus voinței, adică lucrul însuși pe care-l voiește cineva. De ex.: voiesc să navighez. A naviga este un lucru voit. Sau: voiesc să fiu cumpătat. A fi cumpătat este nu lucru voit. Lucrul pe care cineva nu-l voiește se zice ne-voit, după cum lucrul pe care cineva nu-l vede se zice nevăzut. A voi ceva, înseamnă a voi un lucru oarecare.

De ex.: a voi să te unești cu Dumnezeu, a voi să mănânci, a voi să bei, a voi să navighezi, a voi să te împreunezi

cu femeea. A voi într'un fel sau altul, înseamnă a voi bine, adică a voi să te împreunezi cu femeea, bine și după legea lui Dumnezeu, iar aceasta se poate numai atunci când femeea este a ta, sau a voi să te împreunezi cu femeea rău și împotriva legii lui Dumnezeu, atunci când femeea, este streină. Voitor este aceea ce are dela natură puterea voitoare. De ex.: omul, îngerul, Dumnezeu. Fiecare dintre aceștia are dela natură puterea voitoare, căci fiecare dintre ipostasele Dumnezeirii voiește, fiecare ipostasă a îngerilor voiește și fiecare ipostasă a oamenilor voiește. Ceea ce are însă fiecare ipostasă, aceea este ceva natural, căci este natural ceea ce se poate observa în toate ipostasele de aceeași specie și de aceeași ființă. În fine cel care voiește este acela care se folosește de voință, adică de puterea voitoare, cel care poartă ceva, adică ipostasa.

XXIV (XXV).

În ce constă voința naturală și în ce constă voința ipostatică?

Voință așadar înseamnă când voința, adică puterea voitoare, când aceea ce se voiește, adică lucrul pe care-l voim. Voința deci este naturală, după cum dealtfel și faptul simplu de a voi este tot natural. Orice om are puterea de a voi și orice om voiește, adică se folosește de voință, căci omul este un animal voitor. Ceea ce se voiește însă, nu este numai ceva natural, ci și gnostic și ipo-

static. Nu orice om voiește în același fel și nici același lucru; încât felul în care voiește cineva: bine sau rău și ceea ce voiește, adică lucrul acesta sau acela, nu este ceva natural, ci gnostic și ipostatic; el are loc numai la îngeri și la oameni. La Sfânta și nedespărțita Treime însă, voința naturală a celor trei ipostase este una și unul lucrul natural voit: binele. Căci nu fiecare ipostasă are un lucru voit care să-i fie propriu și nici o mișcare proprie ¹, ci mișcare celor trei ipostase este una singură, după cum tot unul singur este și lucrul voit. Pentru acesta nu sunt trei Dumnezei, ci un singur Dumnezeu, cele trei ipostase: un Dumnezeu dimpreună cu puterile lui, dar nu compus. Fiecare dintre ele este Dumnezeu desăvârșit și ipostasă desăvârșită. Din ipostase însă nu poate avea loc o compunere a naturii.

Negreșit că faptul acesta este cu totul ciudat; el este însă demn numai de Dumnezeire. La îngeri și la oameni nu se întâmplă tot așa. Voința îngerilor este una: puterea naturală de a voi, dată lor de Dumnezeu. Fiecare înger voiește și fiecare om voiește, dar nu toți îngerii și nici toți oamenii nu au o singură mișcare, ci fiecare ipostasă are o mișcare proprie, și un lucru voit, propriu. Ipostasele îngerilor nu voiesc toate la fel și nici același lucru. Tot astfel nici ipostasele oamenilor; ci una voiește bine, iar

1. Vezi *Λόγος ΚΤ'* al Sf. Grigore al Nazianzului Migne, P. G. vol. XXXV, col. 1152-1168, și *Λόγος ΜΒ*, Migne, P. G. vol. XXXVI col. 457-492.

cealaltă rău; una voiește cutare lucru, cealaltă cutare. Și, în timp ce unul se mișcă și voiește, nu se mișcă laolaltă și nici nu voiesc laolaltă și celelalte. Astfel la oameni și la îngeri voința este naturală și tot astfel și a voi este ceva natural. Tot omul este voitor și tot omul voiește. Nu tot omul însă este voitor al aceluiași lucru și nici nu voiește același lucru. La Sfânta Treime însă, cele trei ipostase sunt una într'alta și Cuvântul și Duhul Sfânt sunt puteri ale Tatălui. Din cauza aceasta este o singură mișcare și tot astfel același lucru voit. Oamenii și îngerii au însă fiecare ipostasa lui separată și despărțită, deși sunt de o singură natură. De aceea puterea de a voi și voirea este una și este ceva natural. Cum și ce se voiește însă este ceva ipostatic și gnostic. Natura lor voitoare este una; cei ce voiesc însă sunt mulți, voind deosebit, unul un lucru iar celălalt altul.

XXV (XXVI).

Funcțiunea voinței.

Voința este o poftă animală și rațională. Ca animală, pofta aceasta este și de domeniul simțului. Toate cele ce sunt neraționale poftesc numai mânite de simțuri; deci, ele nu poftesc în chip rațional și nici liber. Numai omul, fiind un animal rațional, în calitate de animal, el pofteste ca un animal, deci mânat de simț, iar în calitate de rațional el pofteste rațional și liber. Voința este prin urmare, o poftă naturală, rațională și

animală, legată numai de cele ce sunt naturale. Voințe naturale sunt: în primul rând a te supune legii lui Dumnezeu, căci omul este dela natură servul lui Dumnezeu și supusul lui; în al doilea rând, toate ipostaticile naturii. De ex.: foamea, setea, somnul și altele de felul acesta. Voința ipostatică și gnomică, este pofta mânată de plăcerea și de părerea proprie a ipostasei care se folosește de ea, dar nu după legea lui Dumnezeu; este modul folosirii de voința naturală, după părerea ipostasei care se folosește de ea. Faptul că ipostasele sunt separate una de alta face ca și părerea să fie deosebită dela o ipostasă la alta.

XXVI (XXVII).

Voința naturală este ceva sigur.

Unii spun însă că omul nu are voință naturală. După aceștia, nu există decât două voințe: una dumnezească și bună, iar cealaltă rea și diavolească. Atunci când omul voiește binele, el voiește voința lui Dumnezeu. Când voiește însă răul, el voiește voința diavolului. Ei uită însă că este cu neputință ca o natură oarecare să se folosească de o faptă a cărei putere nu a primit-o dela natură. De ex.: pasărea n'ar putea să zboare, dacă n'ar fi primit în chip natural puterea de a zbura; deasemenea nici animalele terestre n'ar putea să meargă, dacă n'ar fi primit în chip natural puterea de a merge. Tot astfel

nici omul n'ar putea să înțeleagă, dacă n'ar fi primit înțelegerea dela natură; nici să vorbească, dacă n'ar fi primit dela natură puterea de a vorbi; deasemenea el n'ar putea nici să vadă și nici să voiască, dacă n'ar fi primit puterea naturală de a vedea și de a voi. Trebuie deci, ca el să aibă mai întâi dela natură puterea de a voi, care este voința, și numai astfel să voiască. Din care cauză și la Domnul nostru Iisus Hristos, pentru că sunt două naturi și voințele naturale sunt două: pentru ca să fie Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, nelipsindu-i niciuna din proprietățile Dumnezeirii și nici dintre cele ale omenirii; voind conform cu amândouă acestea (și acest lucru noi îl numim dublu) și voind deosebit după deosebirea naturală: dumnezeeste și atotputernic, căci voința dumnezească este atotputernică și (iarăși) nu atotputernic, ci slab și supus pătimirii, căci voința omenească este slabă și supusă pătimirii. Și altul este lucrul voit în chip natural omenesc și altul cel dumnezeesc. Voințele omenirii nu sunt și voințele Dumnezeirii, căci natura omenească este dela natură voitoare și poftitoare de mâncare, de băutură, de somn și de altele de felul acesta; Dumnezeirea însă nu este poftitoare de asemenea lucruri, cu toate că voiește ca natura omenească să poftască în chip natural asemenea lucruri, după cum trebuie și atunci când trebuie.

XXVII (XXVIII).

În Domnul Hristos sunt două voințe.

Având în vedere deosebirea naturală, în Domnul nostru Iisus Hristos sunt două voințe. Ele însă nu sunt protivnice una alteia. Căci nici voința naturală a omului nu este protivnică voinței dumnezeiești și nici puterea naturală voitoare, după cum nu sunt protivnice ei nici cele ce sunt în chip natural supuse ei și nici folosirea naturală a voinței. Voința dumnezeiască este creatorea tuturor celor naturale. Numai ceea ce este protivnic naturii este protivnic voinței dumnezeiești, iar aceasta este pofta plăcerilor, care lăsate la părerea proprie a fiecăruia este în stare să greșească, adică păcatul. O asemenea poftă, însă, n'a fost luată asupra-și de Domnul: „Căci el nu a făcut păcat și nici vicleșug nu s'a găsit în gura lui“ (Isaia LIII, 29). Cum ipostasa lui Hristos este una și Hristos este unul, unul este și cel ce voiește după amândouă naturile: binevoind ca Dumnezeu și supunându-se ca om. Binevoind ca Dumnezeu, dimpreună cu Tatăl și cu Duhul, cu voința părintească și dumnezească, iar ca om spunându-se voinței lui părintești și dumnezeiești, cu voința noastră. El nu a fost spus Tatălui cu voința lui dumnezească, căci voința dumnezească nu poate fi nici spusă și nici neascultătoare. „Aceasta“ după cum spune Grigore Teologul „sunt proprii numai celor care sunt supuși

cuiva“¹. Ele aparțin numai chipului de serv, pe care l-a avut aceea ce a luat el dela noi, oamenii. Dacă a fost supus, el a fost supus în chip natural (Filip II, 7), numai după voința lui omenească, fiindcă ascultarea liberă și nesilită, înseamnă supunerea unei voințe alteia. Astfel, el a voit și voiește ca Dumnezeu cele dumnezeiești și a voit și voiește ca om cele omenești: nu printr'o părere protivnică, ci prin proprietatea naturilor. El a voit și voiește cele omenești, așa cum a binevoit voința lui dumnezească, atunci când a binevoit și aceea ce a binevoit, voința lui omenească spunându-se, în chip liber, voinței lui dumnezeiești.

XXVIII (XXIX).

Mărturiile Tradiției.

După fericitul Irineu², voința și lucrarea lui Dumnezeu este cauza eficientă și prevăzătoare a tot timpul, locul, veacul și a toată natura; iar voința omenească este o putere naturală poftitoare a celor care sunt potrivite cu natura și cuprinzătoare a celor care sunt legate în chip ființial de natură. Ființa pofteste să existe, să trăiască și să se miște după simțire și înțelegere, mânată de propria ei natură și de o ființialitate deplină. Căci natura este voitoarea ei însăși și a tuturor celor ce intră în alcătuirea ei, datorită

1. Vezi *Λόγος Α'* al Sf. Grigore al Nazianzului Migne, P. G. vol. XXXVI col. 104-133.

2. Vezi Migne, P. G. vol. VII, col. 1232.

rațiunii existenței sale, potrivit căreia ea este și a fost legată de ele prin poftă. Pentru motivul acesta, alții definind voința aceasta naturală zic: Voința naturală este o poftă rațională și animală legată numai de cele naturale. După fericitul Clement ¹, voința este o putere poftitoare a ceea ce există în sens propriu. Și iarăși: ea este o poftă potrivită naturii ființei raționale. Deasemenea: o mișcare liberă a înțelegerii atotstăpânitoare. Dumnezeu, creind la început pe om, l-a făcut după cum zice sfințitul Atanase ², natură fără de păcat și voință liberă. Dar toată creația rațională și nerațională, simțitoare și nesimțitoare, sau fără viață este natură fără de păcat; nu toată creația însă este voință liberă. Deasemenea și natura dumnezească este voință fără de păcat și liberă; ea nu este însă schimbătoare, ci neschimbată. Așa dar natura dumnezească este voitoare, liberă, fără de păcat și neschimbată. Toată creația a fost făcută de Dumnezeu fără de păcat: „Căci toate câte a făcut, au fost bune foarte“ (Gen. I, 11). Ea a fost făcută însă schimbătoare. Toate acelea a căror naștere a început dela o schimbare sunt schimbătoare în ceea ce privește natura, schimbarea nefiind altceva decât aducerea din neființă la ființă.

Deci, dacă Hristos nu a luat voința omu-

1. Vezi Sf. Clement Alexandrinul **Migne, P. G. vol. IX**, (fragm. *De providentia*) col. 752.

2. Vezi Sf. Atanase **Migne, P. G. vol. XXVI**, „Περὶ σαρκώσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ Ἀπολλινάριον“ Λόγος Α' col. 1105.

lui, atunci, cu ce voință a fost supus Tatălui? (Filip. II, 8). Dacă nu a luat voința omenească, atunci cu ce voință a fost sub lege? (Galat. IV, 4). Dacă nu a luat voința omenească, atunci cu ce voință a împlinit toată dreptatea? ¹. Și, cum că el a săvârșit toată virtutea și a împlinit toată dreptatea, el însuși a zis către Ioan: „Lasă acum, căci așa se cuvine, ca să împlinim toată dreptatea“ (Mat. III, 19). El a împlinit toată virtutea și toată dreptatea; nu a progresat însă prin fapte și nici prin virtute, ci a fost desăvârșit datorită unirii desăvârșite. Căci nu mai înainte nefiind, a devenit apoi Dumnezeu, ci fiind Dumnezeu desăvârșit, s'a făcut om desăvârșit.

Dacă nu a luat asupra-și voința omenească, el nu a vindecat aceea ce a călcat în noi (porunca lui Dumnezeu) pentru prima oară. Căci, „aceea ce nu este luat nu este vindecat“, zice Grigore Teologul ². Și cine este aceea ce a greșit, dacă nu voința? Deci, aceea ce a greșit, aceea ce a păcătuțit, a avut mai ales nevoie de vindecare. Dacă însă zici că el nu a luat asupra-și aceea ce a păcătuțit, atunci trebuie să zici că nu a luat asupra-și nici natura cea păcătoasă (și bolnavă). Iar dacă n'a luat-o pe aceasta, n'a luat nici natura omenirii, căci aceasta este cea care a păcătuțit.

1. Vezi Epist. CI Πρὸς Κληδόνιον (A) Migne, P. G. vol. XXXVII, col. 176-193.

2. Ibidem col. 184.

Dacă nu a luat voința omenească, atunci cum „mai 'nainte de a cunoaște binele și răul s'a arătat neascultător față de răutate, prin aceea că a ales binele? (Isaia VII, 16). Doar voința dumnezeiască nu se arată neascultătoare sau ascultătoare și nici nu alege. El se arată însă neascultător față de răutate și alege binele, spunându-se în chip liber, ca om, voinței părintești. Căci alegerea este ceva care ține de voința liberă. El nu intenționează însă și nici nu judecă deopotrivă cu noi; și nici lucruri care ar fi contrare unul altuia, cugetând virtutea și răutatea și având cunoștință de ele. Ci, el are cunoștință numai de bine; căci aceasta este bunăvoința voinței dumnezeiești. Astfel a plătit el datoria lui Adam. Prin aceea însă că s'a zis „Mai 'nainte de a cunoaște binele și răul“ (nu zice nicidecum că l'ar fi primit mai târziu pe aceasta) înseamnă că el nu a cunoscut și nu a cugetat răul, din cauza unirii ipostatice. Rațiunea lui n'a fost nici cu înclinare către ambele părți și nici nehotărâtă. Ci, el fiind un singur Hristos deopotrivă în toate, adică Dumnezeu și om, s'a folosit de cele omenești ale lui, adică de toate cele naturale ale omnirii, întru ascultarea voinței lui părintești și dumnezeiești.

Dacă n'ar fi luat voința omenească, atunci el n'ar fi mai primit ajutorul prin îngeri (căci se zice „și iată un înger împuternicindu-l pe el“ (Luc. XXII, 43) și de împuternicire are nevoie numai natura omenească). Oare nu zice David că „îngerilor lui va po-

runci cu privire la tine și te vor ridica pe mâini“? (Psalm XC, 11).

Dacă în timpul patimilor s'a simțit părăsit, mai putem zice oare că nu a luat voința omenească? Nu a zis el oare „Eloî, Eloî, lama sabahtani?“ adică „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m'ai părăsit?“ (Marc. XV, 34). Dumnezeu și Tatăl a dat pentru noi morții pe unul născut Fiul său, care din pricina aceasta s'a făcut om. Trupul lui nu a fost părăsit și nu a fost despățit de Dumnezeirea lui; el nu a văzut stricăciune și nici sufletul lui nu a fost părăsit în iad (Ps. XV, 11). Dar Dumnezeu și Tatăl nu a cruțat pe propriul său Fiu, ci l-a dat pentru noi (Rom. VIII, 32) spre insulte și necinstire, spre patimi pe care nu le-a meritat și de care nu s'a făcut vinovat și spre moarte. Deaceea, cu bunăvoința părintească, făcându-se supus (Filip. II, 8) până la cruce și disprețuind rușinea (Ebr. XII, 2) a încununat natura noastră cu mărire, și cu cinstea nestricăciunii (Ps. VIII, 7).

Dacă cei ce mărturisesc o singură natură compusă în Hristos și tăgăduiesc cele două naturi acceptă totuși deosebirea naturilor, atunci cum cei ce mărturisesc și vestesc două naturi în Hristos nascocesc în el o singură voință? Dar ei zic, că voința nu este naturală, ci ipostatică. Ce numiți voi însă voință? Puterea voitoare și faptul simplu de a voi și lucrul voit în chip natural, sau felul în care se folosește cineva de voință, adică felul cum voiește și lucrul voit după părerea

și plăcerea proprie? Dacă ziceți că puterea voitoare este ipostatică și tot asemenea și faptul simplu de a voi, atunci nu dați o definiție dreaptă. Căci tot omul are puterea voitoare și poate voi în chip simplu; cele ce se pot considera însă în toate ipostasele de aceeași specie sunt naturale iar nu ipostatice. Dar nu tot omul voiește același lucru și nici în același fel. Deaceea puterea voitoare și faptul simplu de a voi, sunt ceva natural; ceea ce se voiește însă ca și felul în care se voiește este deosebit după fiecare ipostasă și este un accident ipostatic. Mărturie despre aceasta este sfântul Ioan, care pe bună dreptate este numit Gură-de-aur, zicând în Cartea I, cuv. 14 al explicării epistolii către Ebrei, cam acestea: „Voința este ceva înăscut și dela Dumnezeu; cutare sau cutare voință însă, este a noastră și a părerii noastre“.

Și iarăși, dacă și puterea voitoare este ipostatică, în măsura în care Fiul este o altă ipostasă față de Tatăl în aceeași măsură va fi și cu altă voință.

Afară de aceasta, cele ce sunt naturale, nu se învață de nicăeri. Căci nimeni nu se învață să aibă foame, sau sete, să doarmă, sau să respire. Și tot asemenea nu se învață nimeni nici să voiască. Felul de a voi, însă, adică a voi bine sau rău și ce să voiască, se învață. Legea lui Dumnezeu nu învață a voi, căci acest lucru ni s'a dat de el în chip natural. Ea ne învață, însă, să voim bine și ce a nume să voim. Incât, a voi este ceva natural;

ce și cum voim însă, este ceva ipostatic și deosebit, afară de cele ce se întâmplă la Sfânta Treime. Căci acolo cele trei sfinte ipostase ale Dumnezeirii voiesc la fel și aceleași lucruri, potrivite cu ființa Dumnezeirii. Căci unul din Sfânta Treime, Fiul cel întrupat și Cuvântul lui Dumnezeu și Dumnezeu, după cum în afară de Tatăl și de Duhul Sfânt prin aceea că s'a făcut om, a avut natură omenească și s'a deosebit de Tatăl și de Duhul, tot asemenea se deosebește de Tatăl și de Duhul și în ceea ce privește proprietățile naturale ale omenirii, având două naturi și două proprietăți naturale.

Deasemenea este ființial și natural aceea ce când este de față păstrează și când nu este de față distruge definiția naturii. Poate fi oare un om fără voință? Nicidecum. Căci niciodată nu a fost vreun om fără voință. Prin urmare voința este naturală. Dacă deci foamea, setea și pofta somnului, fiind pofta nerațională, sunt naturale, oare pofta rațională și liberă nu va fi naturală?

În ceea ce privește înțelegerea și libertatea noi am fost făcuți, „după chipul lui Dumnezeu“. Dacă deci nu a luat asupra-și înțelegerea și voința liberă, atunci el nu a luat asupra-și nici ceea ce este după chipul lui Dumnezeu. Mai târziu vom arăta câte ceva și despre ceea ce este după chipul lui Dumnezeu. Dacă n'a luat asupra-și ovința omenească, atunci toate câte a voit Hristos, le-a voit cu voința dumnezească. Cum dar, intrând (cu voință) în casă și voind să rămână ascuns,

n'a putut? (Marc. VII, 24). Inseamnă că voința dumnezeiască nu este atotputernică, ci neputincioasă. Incetează, omule, a vorbi astfel de nebunii! Nu ține de voința dumezească, a se atinge de mâncare, sau de băutură, a se schimba dintr'un loc în altul și altele de felul acesta, ci de cea omenească. Și, deși cu voința omenească, Hristos a voit acestea după bunăvoința părintească.

XXIX (XXX).

Despre liberul arbitru.

Dar ei zic că libertatea s'a dat omului nu în chip natural, ci în chip de cinste, prin aceea că Grigore Teologul ¹ zice: „Cu libertatea cinstindu-l pe el“. Ascultă însă iarăși, ce zice Tatăl: „Pe acesta cinstit cu rațiunea și cu chipul lui Dumnezeu“. Ar însemna deci că nici rațiunea nu o are în chip natural, ci în chip de cinste; cu aceasta însă, iată-te spunând că Domnul a luat asupra-și nu un suflet rațional, ci unul nerațional.

XXX (XXXI).

In câte feluri se poate zice «după chipul lui Dumnezeu».

Se poate zice „după chipul“ atunci când este vorba de rațiune, de înțelegere, de libertate, de lucrarea înțelegerii de a naște cuvân-

3. Vezi *Λόγος* ME, al Sf. Grigore al Nazianzului **Migne P. G. vol XXXVI, col. 632.**

tul și de a da la iveală duhul și de puterea conducătoare. Când este vorba de acestea, atunci și îngerii și oamenii sunt „după chipul” lui Dumnezeu. În afară de acestea încă, oamenii mai sunt „după chipul” lui Dumnezeu, prin calitatea de nenăscut pe care a avut-o Adam, prin cea de născut, pe care a avut-o Abel și prin cea de purces, pe care a avut-o Eva. Din punctul de vedere al puterii conducătoare oamenii sunt „după chipul” lui Dumnezeu prin aceea că sufletul are dela natură serv trupul, că are putere asupra lui și prin aceea că întrunește în el toată creația. Căci în Dumnezeu se unește toată creația și în om, el fiind o legătură a creației celei înțelegătoare și a celei simțuale. În fine prin aceea că după chipul acestuia avea să fie Fiul lui Dumnezeu. Căci el nu a fost înger, ci om. ¹

XXXI (XXXII).

Despre ipostasa compusă.

Orice ipostasă compusă, (compusă din diferite naturi), are în chip necesar proprietățile naturale ale amândoror naturilor, chiar dacă în unirea lor se vede că este un amestec. Căci focul și apa sunt cu totul protivnice unul altuia: focul este fierbinte și uscat, iar apa rece și umedă. Atunci însă când se va alcătui un corp din cele patru elemente, el

1. Vezi Sf. Grigore al Nisei, Migne, P. G. vol. XLIV „Περὶ τοῦ τί ἐστὶ τὸ „κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ ὁμοιωμάτων col. 1328-1345 și Sf. Anastase Sinaitul Migne, P. G., vol. LXXXII „ἐκ τοῦ κατ' εἰκόνα“ col. 1144-1149.

are cele patru calități: căldura și răceala, umezeala și uscăciunea. Deci dacă acolo unde se observă un amestec, este necesar să se observe proprietățile naturale ale componentelor, cu atât mai mult trebuie să se observe aceasta în unirea cea neamestecată.

XXXII (XXXIII).

Voința naturală și cea ipostatică.

Dar ei spun că omul nu are voință naturală și că dimpotrivă, după exemplul lui Măniheu, voințele sunt numai două: una dumnezească, bună, iar alta diavolească, rea. Atunci când omul voiește binele, el a avut voința lui Dumnezeu; când însă voiește răul, pe aceea a diavolului. O, nebunie excesivă! O, necunoștință a întunerecului! Are oare omul voința dumnezească atotcreatoare, sau nu? Ei spun că da. Dacă deci omul are voința dumnezească, atunci când voiește binele, înseamnă după ei, că este atotcreator. Ei uită că este cu neputință ca o natură oarecare să lucreze, sau să se folosească de o faptă a cărei putere nu a primit-o în chip natural. Astfel pasărea n'ar putea să zboare dacă n'ar fi luat în chip natural această putere și nici animalul terestru n'ar putea să meargă, dacă n'ar fi luat în chip natural această putere. Deaceia nici omul n'ar putea să voiască sau să lucreze, dacă n'ar fi luat în chip natural puterea voitoare și pe cea lucrătoare. El n'ar putea nici să gândească dacă n'ar fi luat în chip natural puterea de gândire, nici

să vadă și nici să lucreze ceva. Deaceea puterile naturale există întotdeauna în și odată cu orice natură. Cele ce se voiesc și se lucrează însă, nu există deodată cu natura. Voința naturală, adică puterea de voință este una; cele voite însă sunt multe și deosebite. Căci zice Scriptura: „Toate voile lui în ei“ (Psalm. XV, 3). Dar nu a zis: „Voința dumnezească în ei“ ci „Toate voile lui în ei“, adică cele voite ale lui.

XXXIII (XXXIV).

Voința dumnezească este naturală.

Trebue să știm apoi că toate cele voite ale Dumnezeirii sunt lucrări naturale. Dumnezeirea fiind neschimbată nu-i stă în natură să voiască odată într'un fel și altădată într'altul, ci ea voiește întotdeauna la fel. Pentru aceasta și cele voite ale Tatălui, ale Fiului și ale Sfântului Duh sunt aceleași, căci întotdeauna cele naturale ale Tatălui, ale Fiului și ale Sfântului Duh sunt aceleași, fiindcă și natura lor este aceeași. În Dumnezeirea cea mai presus de ființă nu este nimic ipostatic, afară de aceea că Tatăl este nenăscut și naște, că Fiul se naște și că Sfântul Duh purcede.

XXXIV (XXXV).

Despre lucrare.

După cum am spus despre voință ¹, tot asemenea spunem și despre lucrare. Cuvântul lucrare înseamnă lucruri deosebite. Proprie-

1. Vezi Migne, P. G. vol. XCIV, "Εκθεσις ἀκριβής, II, 25, col. 956-957.

tatea lucrării lui Dumnezeu este nu numai aceea că este la nesfârșit deasupra oricărei simțiri, deasupra oricărei înțelegeri și a oricărui veac, ci că este și deasupra oricărei ființe și creaturi. Lucrare înseamnă puterea și mișcarea naturală a fiecărei ființe. Lucrare naturală înseamnă mișcarea înăscută a oricărei ființe. Lucrare înseamnă puterea naturală și arătătoare a fiecărei ființe. În fine, lucrare naturală și lucrare primă înseamnă puterea vecinic mișcătoare a sufletului înțelegător, adică cuvântul lui vecinic mișcător, care isvorăște vecinic în chip natural, din el. Se numesc lucrări următoarele fapte: vederea, vorbirea, respirația, umblarea, mâncarea, băutura, cu alte cuvinte folosirea oricărei puteri naturale. Și pătimirile naturale de multe ori se numesc lucrări. De ex.: foamea, setea și altele de felul acesta. Cu alte cuvinte lucrare naturală este puterea și mișcarea oricărei ființe, care numai la ceea ce nu există nu se poate observa. Cum nu va avea deci Domnul, lucrarea naturală a naturii omenești? Căci neexistența puterii naturale a cuiva înseamnă neexistența naturii. Dacă deci nu a avut lucrarea naturală omenească, atunci el nu a avut nici natura omenească. Căci cele ce au o natură deosebită au și voința și lucrarea deosebită.

XXXV (XXXVI).

Analiza noțiunii lucrare.

Altceva deci înseamnă lucrare, altceva a lucra, altceva a lucra ceva și într'un fel oa-

recare, altceva aceea ce este lucrat, adică lucrarea, altceva puterea naturală de a lucra și altceva cel ce lucrează. Lucrare înseamnă însăși puterea lucrătoare, adică puterea de a lucra. A lucra înseamnă a te folosi de puterea lucrătoare. A lucra ceva, înseamnă a vedea, a înțelege, a auzi, a umbla, a mânca, a bea. A lucra într'un fel oarecare, înseamnă a lucra bine, sau rău. Lucrător înseamnă cel ce are puterea de a lucra, de ex.: îngerul, omul. Cel ce lucrează înseamnă cel ce se folosește de lucrare, adică ipostasa. Lucrare înseamnă deci, când puterea lucrătoare, când a lucra, când lucrarea. Lucrarea, adică puterea lucrătoare și a lucra este ceva natural, căci tot omul are puterea de a lucra și tot omul lucrează. Omul este un animal lucrător. Lucrarea, însă, nu este numai ceva natural, ci și ipostatic, cu privire la îngeri și la oameni. Cu privire la Sfânta Treime, însă, toate cele voite și lucrute sunt naturale. Pentru aceea, ele sunt aceleași la cele trei ipostase. La îngeri și la oameni însă nu este nici același lucru voit, nici același lucru lucrat și nici același fel de folosință, căci fiecare ipostasă a îngerilor și a oamenilor are o mișcare proprie și voiește și lucrează în chip deosebit. Deaceea în Domnul nostru Iisus Hristos, fiindcă sunt două naturi sunt și două lucrări naturale pentru ca să fie Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit și ca să voiască dublu și să voiască în chip deosebit, după deosebirea naturală a celor două naturi: dumnezeiește și omenește, atotpu-

ternic și fără pătimire în cât privește natura dumnezească și slab și cu pătimire în cât privește natura omenească. Negreșit că altul este lucrul natural al naturii dumnezești și altul acela al naturii omenești. Căci cele lucrate de natura omenească nu sunt lucrute și de natura omenească. Natura omenească nu crează și nici natura dumnezească nu mănâncă, nici nu merge dintr'un loc în altul, cu toate că prin lucrarea omenească lucrează lucrarea cea dumnezească și că unul este cel ce lucrează și acestea și acelea, întrucât este o singură ipostasă. Dacă n'ar fi luat asupra-și lucrarea omenească ,el n'ar fi trăit ca om, n'ar fi înțeles, n'ar fi cugetat, n'ar fi mâncat, n'ar fi băut, n'ar fi gustat mâncare, n'ar fi umblat, n'ar fi văzut, n'ar fi auzit, n'ar fi respirat, nici n'ar fi făcut ceva din cele omenești și nici în genere n'ar fi fost om. Căci Grigore al Nisei zice: „Cel ce și-a împroriat pătimirile noastre vorbește ca un om ceea ce se potrivește cu slăbiciunea naturii. Adaogă însă un al doilea cuvânt pentru a da putere voinței înalte și dumnezești alături de cea omenească, voind aceasta pentru mântuirea oamenilor. Căci cel a zis „Nu a mea“, cu cuvântul acesta a arătat-o pe cea omenească; adăogând însă, „a Ta“, a arătat legătura dintre Dumnezeirea lui și a Tatălui între care nu este nici o deosebire de voință din cauza comuniunii naturii“.

XXXVI (XXXVII).**Mărturiile Sf. Scripturi cu privire la voința și lucrarea Domnului Hristos.**

După ce am îmbinat și am șlefuit cele de mai sus, să vedem dacă și sfintele Evanghelii dimpreună cu Apostolii și Sfinții Părinți spun că Domnul a avut toate acestea, sau nu. Cum că a avut suflet omenesc, spune însuși Domnul în Evanghelia după Ioan: „Putere am să-mi pun sufletul și putere am să-l iau“ (Ioan X, 18). Tot astfel: „Și sufletul meu îmi pun pentru oi“ (Ioan X, 15). Cum că a avut însă și trup, mărturie este Iosif, cel ce a cerut trupul lui, căruia i-a dat toate îngrijirile cuvenite într'o asemenea împrejurare, punându-l în mormânt (Mat. XXVII, 57). El a avut deasemenea aceeași orânduire a mădurelor pe care o are orice trup omenesc. Mărturie despre aceasta este păcătoasa care a uns cu mir capul lui și care a udat picioarele lui cu lacrimi (Luc. VII, 34, 38). Mărturii mai sunt apoi cuiele care au străpuns palmele și tălpile picioarelor lui (Ioan XX, 24, 29); sulita care a împuns coasta lui (Ioan XIX, 34) discipolul care a rezemat capul de pieptul lui (Ioan XIII, 23); limba care a zis: „Dacă însetează cineva să vină la mine și să bea“ (Ioan VII, 37); gura care a împărtășit Duhul Sfânt (Ioan XX, 21); dinții cari au mestecat Paștele și gâtlejul care l-a condus în stomac (Ioan XIII, 2); ficatul care a sângerat (Luc. XXIV, 42); oboseala rezultată de pe urma drumului (Ioan IV, 6), din

cauza mușchilor și a nervilor obosiți, după cum zice dumnezeescul Vasile; tăierea împrejur a prepuțului (Luc. II, 21) și feșele care au stătut pe asin (Mat. XXI, 7, 59); biciuirile pe care le-a primit pe spinare; lovirile obraților, dimpreună cu scuipările feței (Mat. XXVI, 67). Cum că el a primit aceeași tăiere și scurgere ca și mine, sunt mărturie tăierea împrejur, cuiele, sulita, scuiparea, sudoarea, sângele și apa care au curs din coasta lui. El a primit însă și lucrările sufletești și suferințele pe care le are orice trup omensc în genere, iar mărturii despre aceasta sunt lucrările care s'au făcut prin trupul cel nepătat al prea sfântului său suflet. Căci se zice: „A văzut orașul Ierusalim și a plâns“ (Luc. XIX, 41); a auzit că Ioan a fost aruncat în închisare (Mat. XIV, 12); simțul mirositor al mirului (Ioan XII, 3) și vocea care a sculat pe Lazăr din morți (Ioan XI, 43); gustarea fierii și a oțetului, când a căutat să evite în chip natural neplăcerea (Mat. XXVII, 34). Acestea nu sunt nicidecum lucrări ale naturii dumnezeiești. Deasemena atingerea leprosului, mergerea și întinderea mâinilor, pe cruce. Ca o putere naturală el a avut și hrănirea trupului și creșterea lui. Astfel, se zice: „Fericit este pântecul care te-a purtat și sânii cari i-ai supt“ (Luc. II 77), și „Copilul creștea cu vârsta“ (Luc. I, 52); iar ca putere simțuală, el a avut ca orice ființă însuflețită de natură nerațională, simțirea, mișcarea instinctivă, foamea, setea. Căci se zice: „După aceea a flămânzit“

(Mat. IV, 3). Deasemenea, pe cruce a zis: „mi-e sete“ (Ioan XIX, 28). A mai avut dorința mâncării: „cu dor am dorit să mănânc Paștele acesta cu voi“ (Luc. XXII, 15), ne-cazul: „Atunci s'a turburat cu duhul, a mărturisit și a zis: unul dintre voi mă va trăda“ (Ioan XIII, 24), mistuirea mâncărilor și a băuturii și sângerarea. Altminteri, de unde ar fi fost sudoarea, saliva și sângele mântuitor dimpreună cu apa, dacă nu din mistuire? El simțea și se folosea de toate lucrurile, dar nu în chip pătimăș, ci în chip natural; el se hrănea dar nu cu plăcere pătimăș, ci pentru împlinirea a ceea ce se consuma. Căci cu toate că preasfântul său trup nu a văzut stricăciune, (Ps. XV, 10), totuși a suferit în chip natural tăiere și scurgere. Stricăciunea este desfacerea trupului în cele dintru care a fost alcătuit. Și mai înainte de toate el a avut viața însăși: ea este prima lucrarea a animalului. Tot ca viața este și mișcarea, care se împărtășește trupului de suflet.

XXXVII (XXXVIII).

Ce puteri naturale n'a avut Domnul Hristos?

El nu a avut însă puterea seminală și de reproducere, întrucât proprietățile ipostaselor dumnezești sunt intransmisibile. Astfel este cu neputință ca Tatăl sau Duhul să fie Fiu. Pentru aceasta nici nu a fost Fiu al omului decât numai Fiul lui Dumnezeu, pentru că proprietatea să rămână neschimbată. Apoi, o ipostasă nu se acestecă (împreună)

decât numai cu o ipostasă de aceeași natură. Nici o altă ipostasă însă, nu mai poate fi asemenea, Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al omului. Căci unul este Fiul cel unul născut: el singur dintr'un singur Tată și dintr'o singură mamă, Fiu al lui Dumnezeu și Fiu al Omului, Dumnezeu și Om, Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu. Și încă ceva: cu toate că amestecul (împreunarea) este ceva tot natural pentru înmulțirea oamenilor, el nu este totuși necesar. Căci este cu puțință ca omul să trăiască și să fie om și fără să se amestece (împreune). De altfel, mulți s'au arătat eliberați de o astfel de pătimire.

XXXVIII (XXXIX).

Lucrările trupului Domnului Hristos.

În cât privește trupul însuși, el nu a avut o altă lucrare proprie, decât numai tăierea și scurgerea (și acestea sunt pătimiri iar nu lucrări). Celelalte toate sunt lucrări ale sufletului care se folosește în chip netăgăduit de trup, iar nu ale Dumnezeirii. Astfel: turburarea „acum, sufletul meu s'a turburat“ (Ioan XII, 27), tristețea și amărăciunea „a început să fie trist și să se amărăscă“ (Mat. XXVI, 27), sau „plin de amărăciune este sufletul meu până la moarte“ (Mat. XXVI, 38), frica de moarte „Părinte, dacă este cu puțință, treacă dela mine paharul acesta“ (Mat. XXVI, 39), apoi, moartea. Toate acestea nu sunt ale Dumnezeirii, fiindcă ceea ce este dumnezeesc este fără pătimire, vecinic vie-

țuitor și fără moarte; ele sunt însă ale animalului, adică ale ființei celei însuflețite și simțitoare.

Din sufletul rațional și inteligent el a avut înțelepciunea „căci înainta în înțelepciune și în vârstă” (Luc. II, 52). Nu înainta însă în înțelepciunea dumnezească, fiindcă chiar de la începutul conceperii a avut loc o unire desăvârșită și o legătură cât se poate de strânsă. Ca atare el nu a avut un adaos al vreunei puteri dumnezești oarecare, ci el înainta în înțelepciunea omenească. Astfel, înțelepciunea omenească s'a arătat în el după măsura vârstei. Deaceea, după cum dela începutul conceperii el a fost prunc desăvârșit, întrucât corpul lui nu s'a articulat și nu s'a organizat încetul cu încetul — cum zice marele și strălucitul întru cele sfinte Vasile în cuvântarea la Nașterea Domnului — tot astfel el a fost desăvârșit dela începutul conceperii în ceea ce privește înțelepciunea omenească și dumnezească, cu alte cuvinte, ca om. Astfel, ca Dumnezeu el nu a devenit desăvârșit în ceea ce privește înțelepciunea dumnezească, ci a fost desăvârșit din veci, dar cu înaintarea trupului în vârstă arătarea înțelepciunii omenești desăvârșite s'a socotit drept o înaintare. Dacă însă a avut înțelepciunea omenească, este lămurit că a avut totdeodată și inteligență, căci înțelepciunea este un produs și o putere a inteligenței. Dealtfel Apostolul zice: „și noi avem inteligența lui Hristos (I Cor. II, 16). Tot astfel Sfin-

ții Părinți iau exepresiunea „după chipul“ în sensul de inteligență, iar mărturiile lor le-am arătat mai sus. Deci, dacă el a luat asupra-și pe omul creat după chipul lui, adică natura omenirii, el a luat desigur o natură inteligentă și rațională. A luat însă și o voință liberă. Căci, după cum a luat asupra-și pofta nerațională, cea supusă rațiunii, tot așa a luat asupra-și și pe cea rațională. El nu a luat asupra-și o natură neinteligentă și nerațională. Căci, dacă ar fi luat o natură neinteligentă și nerațională nu ar mai fi fost om. El a luat însă o natură rațională, fiindcă omul este o natură inteligentă și rațională.

XXXIX (XL).

Mărturiile Sf. Părinți despre proprietățile naturale ale Domnului Hristos.

Deci, Sfinții Părinți au spus cu toții că după cum în Domnul nostru Iisus Hristos naturile sunt două, tot astfel și proprietățile naturale sunt duble. Aceasta din cauză că este cu neputință ca o natură să fie constituită fără proprietățile ei constitutive. În chip necesar, deci, zicând că el are două naturi, trebuie să zicem că și voințele naturale ale lui, adică puterile lui voitoare sunt două. Astfel, ca unul care a fost Dumnezeu cu natura, el a avut voința dumnezească și atotputernică, iar ca unul care s'a făcut om cu natura, el a avut voința omenească, după care a voit ca intrând în casă să stea ascuns și nu a putut (Marc. XVII, 24). Căci nu cred să

vrei a înscri cumva voinței lui dumnezeești ceva care să-i fie cu neputință. Deci, el a avut puterea de voință a sufletului lui omenească și potrivit cu aceasta a voit cele omenești. Deasemenea el s'a plecat către cele omenești după voința lui sufletească, după cum a voit cele dumnezeești cu voința lui dumnezească, unul și același Fiu al lui Dumnezeu, Hristos, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Aceasta însă s'a întâmplat nu ca și cum ar fi putut să fie la mijloc o părere protivnică, ci voința lui omenească s'a supus în chip liber voinței celei dumnezeești și părintești a lui și a voit aceleași lucruri pe care însăși voința lui dumnezească a voit ca ea să le voiască.

XL (XLI).

Considerațiuni soteriologice.

Fiindcă voința lui Adam nu s'a supus voinței dumnezeești, ci părerea lui a voit cele protivnice voinței dumnezeești, ceea ce constituie călcarea (poruncii) și fiindcă nimeni dintre cei din Adam n'a fost într-un totuș supus voinței dumnezeești, ci fiecare ipostasă s'a arătat, după propria ei părere, nesupusă față de voința dumnezească, căci „toți au păcătuit, pentru care motiv sunt lipsiți de mărirea lui Dumnezeu“ (Rom. III, 23), după apostolul Pavel, de aceea, cu bunăvoința părintească Fiul lui Dumnezeu, făcându-se om a luat asupra-și natura omenească și voința naturală omenească; el nu a luat însă asupra-și ipostasa omenească, pentru ca vo-

ința naturală a omenirii să nu trăiască după voința ipostatică și gnostică proprie și deci protivnică voinței dumnezești, ci să fie supusă în chip liber și întru totul acesteia și astfel să se desfacă vechea călcare (a poruncii).

Și iarăși: după evanghelistul Marcu, (Marc. VII, 24), el a avut voința omenească pentru că intrând în casă a voit să stea ascuns și nu a putut. Voința dumnezească este atotputernică, iar nu neputincioasă; neputincioasă este numai voința omenească. Deci el a voit cu voința omenească, în timp ce voința lui cea dumnezească a îngăduit și a dat prilej naturii lui omenești să se folosească de cele proprii ale ei, adică să voiască și să nu poată.

Și iarăși: „Părinte, dacă este cu puțință, treacă dela mine paharul acesta“ (Mat. XXVI, 39), adică paharul morții. Iată pofta și dorința naturală a vieții pe care o posedă în chip natural animalele cele raționale și cele neraționale. „Dar să nu fie voia mea, ci a Ta“. Iată pofta rațională și naturală a inteligenței, pofta liberă și cu judecată, pofta înfrânătoare a poftei celei neraționale: „Să nu fie voia mea, ci a Ta“ (Mat. XXVI, 39). Nu „a mea“, cea omenească, potrivit căreia nu-Ți sunt Ție părtaș, căci Tu nici nu ești om, după cum sunt eu și nici n'ai primit pătimirile omenești, ci „a Ta“, cea comună mie și Ție, al cărei părtaș sunt tot așa cum sunt părtaș al naturii dumnezești. „Căci nu m'am coborât ca să fac voia mea,

ci a Celui ce m'a trimis" (Ioan VI, 38). Nu ca voința mea omenească să trăiască prin părerea ei proprie și protivnică voiei Tale, ci ca ea să fie spusă voiei Tale. Căci a fost voia și bunăvoința Tatălui ca el să pătimească pentru mântuirea lumii, pentru care motiv s'a și întrupat. De aceea, voința, arată aici nu puterea de a voi, ci lucrul voit. Căci nu este vorba ca el să facă aici voința dumnezească, întrucât aceasta este necreată și fără de început, ci lucrul voit, pe care l-a voit voința dumnezească. Tot astfel trebuiesc luate și cuvintele „toate voințele lui întru ei” (Ps. XV, 4), deoarece Dumnezeu nu are mai multe puteri voitoare, ci una și nici puterea voitoare a lui Dumnezeu nu este întru Sfinți, fiindcă atunci ar fi în ei și natura lui. Căci cei cari a o singură voință au și o singură natură. Cuvintele de mai sus arată însă că întru Sfinți sunt numai voințele lui Dumnezeu, adică poruncile lui.

XLII.

Cum s'au împăcat între ele proprietățile celor două naturi în Domnul Hristos.

S'a arătat, deci, că după cum Hristos a avut două naturi, tot asemenea a avut două voințe naturale și două lucrări naturale, căci numai astfel el a fost Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit. Intr'adevăr nu poate fi Dumnezeu desăvârșit cel ce nu are toate proprietățile Dumnezeirii, și mai înainte de toate aceste natura dumnezească și nu poate

fi nici om desăvârșit cel ce nu are natura desăvârșită a omului și toate proprietățile naturale ale omenirii. El a avut deci voința dumnezească, după care, ca Dumnezeu a voit dimpreună cu Tatăl și cu Duhul cele dumnezești. Căci, după cum Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au o singură natură tot astfel au și o singură voință conformă cu această natură. El a avut însă și voință naturală omenească, adică putere voitoare naturală, ca unul care s'a făcut om desăvârșit, ca și Mama lui. Căci după cum natura lui și a Mamei lui a fost una, tot asemenea și voința a fost una. A avut și lucrarea dumnezească, potrivit căreia voind în chip liber, lucra cele dumnezești, dimpreună cu Tatăl și cu Duhul, dar a avut și lucrarea omenească, potrivit căreia a lucrat în chip liber cele omenești. Căci nu cu voința dumnezească a voit să rămână ascuns și nu a putut, nici cu voința dumnezească nu a voit să mănânce și să bea. Acestea sunt lucrări voite de natura omenească și nu de cea dumnezească. Și nici nu a umblat sau și-a întins mâinile cu lucrarea dumnezească. Căci a umbla și a întinde mâinile nu ține de lucrarea dumnezească și nici de natura dumnezească. Totuși fiecare dintre naturile care au fost în Hristos a voit și a lucrat aceea ce a avut propriu, cu participarea celeilalte; voința și lucrarea lui omenească servind întotdeauna voinței și lucrării lui dumnezești. Căci, după cum prin lucrarea lui trupească a lucrat voința lui dumnezească, în-

trucât a ținut cu mâna lui mâna copilei și a zis: „copilă scoală-te“, iar prin atingere și prin cuvânt lucrarea dumnezească a înviat fata, tot astfel și prin voința lui omenească a lucrat voința lui dumnezească. Voind dumnezește el a lucrat minunea și voind omenește el a întins mâna și a zis: „scoală-te“ (Luc. VII, 54). Și, ca să zicem pe scurt, tot ceea ce a voit și a lucrat omenește, s'a făcut mântuire lumii. El nu a săvârșit cele dumnezești așa cum le săvârșește Dumnezeu, căci nu este ceva propriu lui Dumnezeu a face minuni prin atingere și întinderea mâinilor. Dar el nu a făcut nici cele omenești, ca un om, căci pătimirile unui om simplu nu pot fi mântuire lumii. Ci, fiind Dumnezeu și făcându-se om, ne-a arătat o lucrare nouă, cu alte cuvinte străină (de cele de până la el), o lucrare dumnezească-omenească: dumnezească dar lucrând prin cea omenească și omenească, dar servind pe cea dumnezească și care să înfățișeze semnele Dumnezeuirii lui care trăiește laolaltă cu omenirea lui.

XLIII.

Cum s'au împăcat între ele lucrările naturale în
Domnul Hristos.

După cum fierul este de o natură și focul de altă natură și după cum fiecare dintre ele au câte o lucrare deosebită: focul nu taie, ci arde și luminează potrivit cu propria lui lucrare naturală, iar fierul nu este dela natură nici arzător și nici luminos, ci el taie

și este de culoare neagră, iar atunci când are loc o unire a amândorora, fiecare săvârșește propria-i lucrare la un loc și nu despărțit căci în același timp cu tăierea are loc și arderea și focul arde și luminează prin fier și după cum nu este numai o singură lucrare naturală, ci două: una a focului, arzătoare, iar alta a fierului, tăierea, și fiecare dintre ele au câte un rezultat propriu: focul, arderea, iar fierul, tăierea, cu toate că tăierea este arzătoare, și arderea tăietoare, tot astfel și în Domnul nostru Iisus Hristos fiecare natură lucrează cele proprii ei, dimpreună cu participarea celeilalte. Aceasta nu înseamnă că amândouă sunt una singură și nici că amândouă au un singur rezultat, ci natura lui omenească a avut ca rezultat supunerea în chip liber și servirea voinței dumnezeiești și întinderea mâinii cu voință proprie și atingerea de copilă, supunându-se și servind voința dumnezească, iar Dumnezeirea a avut ca rezultat ridicarea copilei, care s'a lucrat prin atingere.

XLIV.

Felul de lucrare al Domnului este unic.

Pentru aceasta nici marele Dionisie ¹ nu a zis: o lucrare *dumnezească-omenească*, ci în chip absolut, o lucrare *nouă*, cu alte cuvinte străină. Căci fiecare dintre ele era străină și dumnezească-omenească. El a zis aceasta nu arătând un număr, ci un chip

1. Vezi Migne, P. G. vol. III, col. 172.

străin. Căci Domnul, având milă de propria lui făptură care a primit de bună voie suferința păcatului, ca pe o sămânță de mai târziu a vrășmașului, a luat asupra-și tot ceea ce a fost bolnav ca pe tot să-l vindece. Căci ceea ce nu este luat nu este vindecat, iar ceea ce a luat asupra-și, aceea, chiar dacă a greșit s'a mântuit. Dar ce este aceea ce a greșit și a călcat pentru prima oară porunca lui Dumnezeu, dacă nu mintea, și pofta rațională a ei, adică voința? Aceasta deci avea nevoie de vindecare, căci păcatul este boala minții. Dacă deci el n'ar fi luat asupra-și un suflet rațional și inteligent dimpreună cu voința lui, atunci el n'ar fi vindecat suferința naturii omenești. Pentru aceea el a luat asupra-și și voința omenească; păcat însă nu a luat căci păcatul nu este făptura lui. Deci, pentru ca să alunge din suflet boala păcatului cea semănată mai târziu de vrășmaș, el a luat asupra-și suflet și voința acestuia. El nu a făcut însă păcat. Pentru ca să libereze și trupul de stricăciune și din slujba păcatului, el a luat asupra-și și trup; a luat asupra-și și pedepsele provenite de pe urma primei călcări a poruncii lui Dumnezeu, pentru ca lepădând pentru noi datoria care era asupra noastră, să ne libereze dela condamnare. Un sclav nu poate să libereze pe un alt sclav. De aceea ca unul care a fost fără păcat, fiind liber și nefiind supus nici morții și nici vreunei alte pedepse, a primit pentru noi pedepsele care erau asupra noastră și a murit pentru noi, „ca să dea putere celor ce îl vor primi pe

el să devină copii ai lui Dumnezeu“ (Ioan I, 12) și să le dăruiască nestricăciunea și viața fără de chinuri, fără de durere și la fel cu îngerii, întru renaștere în veacul viitor. Căci trebuie să suferim mai întâi cele ale lui Adam celui dintâi, din care am avut și nașterea și astfel numai să dobândim darurile celui de-al doilea Adam. Aceasta se va întâmpla dacă vom urma cărările lui, dacă vom păzi legea libertății și nu vom deveni iarăși sclavi sub jugul păcatului; căci el liberând natura noastră, ne-a dat iarăși poruncă și ne-a arătat calea pe care umblând vom împărăți la un loc cu el, mergând acolo unde el, ca un înainte-mergător al nostru a mers (Evr. VI, 20). Dacă vom merge însă pe altă cale vom rămâne afară. Fie dar ca noi care urmăm în deaproape cărările lui, să fim întotdeauna dimpreună cu el și să ne bucurăm de mărirea și împărăția lui, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

CUPRINSUL

	Pag.
Prefața	2— 6
Hristologia Sf. Ioan Damaschin. (Studiu filozofico-dogmatic).	7— 74
Terminologia filosofică a tratatului „Despre cele două voințe în Hristos”	9— 50
1. Terminologia metafizică	10— 29
2. Terminologia și teoria psihologică	29— 50
Învățătura hristologică a Sf. Ioan Damaschin	51— 74
a) În Hristos sunt două naturi	51— 55
b) În Hristos este o singură ipostasă	55— 61
c) În Hristos sunt două voințe și două lucrări	62— 74
Tratatul Sf. Ioan Damaschin „Despre cele două voințe în Hristos” (traducere)	75—138
Cuprinsul	139

De același autor:

1. **Ἡ ΘΕΙΑ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ ὩΣ ΘΥΣΙΑ**, 352 pag. Atena 1931, lei 200.
2. **Povestea celui de-al patrulea mag** (Traducere), 64 pag. București 1934, lei 10.
3. **Sf. Grigore al Nisei: Fii desăvârșit** (Traducere), (Biblioteca „Viața Nouă”), 64 pag. București 1935 lei 8.
4. **Culte în România**, 26 pag. București 1937 (Extras din „Enciclopedia României”).
5. **Anatematisme Sf. Chiril al Alexandriei**, 112 pag. București 1937, lei 60.

PREȚUL LEI 70

88

200